

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**MICHEL FOUCAULT E PIERRE HADOT: UM DIÁLOGO  
CONTEMPORÂNEO SOBRE A CONCEPÇÃO ESTOICA DO SI MESMO**

CASSIANA LOPES STEPHAN

CURITIBA

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

CASSIANA LOPES STEPHAN

MICHEL FOUCAULT E PIERRE HADOT: UM DIÁLOGO CONTEMPORÂNEO  
SOBRE A CONCEPÇÃO ESTOICA DO SI MESMO

Dissertação apresentada como requisito parcial à  
obtenção do grau de Mestre em Filosofia do Curso  
de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências  
Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte.

Coorientadora: Profa. Dra. Inara Zanuzzi.

CURITIBA

2015



Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA

ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 146 de 2015

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para  
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de  
concentração: **FILOSOFIA**.

Ao décimo oitavo dia do mês de dezembro do ano de dois mil e quinze, às quatorze horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Prof. Dr. Cesar Candioto (PUC-PR), Prof. Dr. Leandro Neves Cardim (UFPR), sob a orientação do Prof. Dr. André de Macedo Duarte, com a finalidade de julgar a dissertação da candidata Cassiana Lopes Stephan "**Michel Foucault e Pierre Hadot: um diálogo contemporâneo sobre a concepção estoica do si mesmo.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feita pelo Prof. Dr. André de Macedo Duarte. Após haver analisado o referido trabalho e arguido a candidata, os membros da banca examinadora deliberaram pela "aprovação" da mesma HABILITANDO-A ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 18 de dezembro de 2015.

Aurea Junglos  
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

Prof. Dr. André de Macedo Duarte  
Orientador e Presidente da banca examinadora  
UFPR

Prof. Dr. Cesar Candioto  
Primeiro examinador  
PUC-PR

Prof. Dr. Leandro Neves Cardim  
Segundo examinador  
UFPR





**AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO**  
Defesa nº 146 de 18/12/2015

**Mestranda: Cassiana Lopes Stephan**

**Título da Dissertação: "Michel Foucault e Pierre Hadot: um diálogo contemporâneo sobre a concepção estoica do si mesmo."**

Integrantes da banca examinadora	Notas
Prof. Dr. André de Macedo Duarte (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	10,0
Prof. Dr. Cesar Candiottto (PUC-PR) Primeiro examinador	10,0
Prof. Dr. Leandro Neves Cardim (UFPR) Segundo examinador	10,0
<b>Média final</b>	10,0
<b>Conceito</b>	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.

Prof. Dr. André de Macedo Duarte  
Orientador e Presidente da banca examinadora  
UFPR

Prof. Dr. Cesar Candiottto  
Primeiro Examinador  
PUC-PR

Prof. Dr. Leandro Neves Cardim  
Segundo Examinador  
UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

Prof. Dr. André de Macedo Duarte  
Coordenador do PGFILOS





UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 04/02/2016

Prof. Dr. André M. Dvarte Assinatura: André M. Dvarte

**Dedico esta Dissertação a meu pai, Elias Erasmo Stephan (1958-2014), o qual está presente em cada palavra aqui registrada e em cada suspiro que abre, saudosamente, um novo parágrafo.**

**Dedico esta Dissertação ao paradoxo que foi ensejado pela sua efêmera vida:**

**- Embora a sua morte jamais o afaste de meus pensamentos, ainda sinto muito a sua falta e talvez eu a sinta até o exato momento em que a minha vida torne-se efemeridade a outro alguém...**

## AGRADECIMENTOS

A meu orientador Prof. Dr. André de Macedo Duarte, pelo imenso apoio e confiança em meu modo de pensar e de agir. Agradeço por todas as conversas que mantivemos e por todas as conversas vindouras. Deveras, desejo que este diálogo seja infinito.

À minha coorientadora Profa. Dra. Inara Zanuzzi, pelas profícuas e prazerosas discussões acerca do estoicismo e pela imensa amizade desde o início de minha graduação.

Ao Prof. Dr. Pedro Ipiranga Júnior, por ter me encetado no caminho dos estudos concernentes à literatura helenística, sobretudo Luciano de Samósata, e ao grego clássico.

A Profa. Dra. Maria Rita de Assis César pelo primeiro contato com Michel Foucault em sua disciplina, ainda em minha graduação, e pela afinidade que despontou naquele exato momento.

Aos componentes da banca de qualificação e de defesa, Prof. Dr. Cesar Candioto, Prof. Dr. Leandro Neves Cardim e Prof. Dr. Paulo Vieira Neto, pelos conselhos e pelas críticas que indubitavelmente enriqueceram este trabalho, mas que também contribuíram para a irrupção de percepções que ensejarão investigações futuras.

Aos demais professores do Departamento de Filosofia da UFPR, os quais me proporcionaram a possibilidade de percorrer as diferentes perspectivas que realçam os diversos modos de se viver filosoficamente. Além disso, sou extremamente grata pelo incentivo e amparo referente à minha passagem para o Doutorado.

Ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, à Áurea Junglos e à Marianne Nigro, as quais estiveram extremamente presentes na resolução das demandas burocráticas que permearam esta Dissertação.

À CAPES, pelo apoio financeiro recebido no decorrer desta pesquisa de Mestrado.

Aos meus pais, Alana e Elias, pela percepção de que a vida é um movimento que emerge da coragem ou da constante superação de si mesmo. A meu irmão Junior e a minha avó Maria de Lourdes pela proximidade na distância.

Aos meus amigxs, Ângela, Priscila, Nailane, Jussara, Lari, Luciane, João, Daniel, Rômulo e Thomas, pela arte, pela anarquia, pelos animais e pelo feminismo. Agradeço também a todxs que não são aqui mencionadxs, mas que permanecem presentes em minha alma, dado o fugaz vínculo que nos uniu.

Ao Gabriel, pelo intenso amor que na metamorfose e para todo o sempre será capaz de enfrentar as diversidades e adversidades de um Destino desarrazoado, o qual, não tendo causa e nem efeito, emerge nas rupturas que ensinam esta coesão afetiva.

## ***L'ENNEMI***

*Ma jeunesse ne fut qu'un ténébreux orage,  
Traversé çà et là par de brillants soleils;  
Le tonnerre et la pluie ont fait un tel ravage,  
Qu'il reste en mon jardin bien peu de fruits vermeils.*

*Voilà que j'ai touché l'automne des idées,  
Et qu'il faut employer la pelle et les râteaux  
Pour rassembler à neuf les terres inondées,  
Où l'eau creuse des trous grands comme des tombeaux.*

*Et qui sait les fleurs nouvelles que je rêve  
Trouveront dans ce sol lavé comme une grève  
Le mystique aliment qui ferait leur vigueur?*

*- Ô douleur ! ô douleur ! Le Temps mange la vie,  
Et l'obscur Ennemi qui nous ronge le coeur  
Du sang que nous perdons croît et se fortifie!*

(Charles Baudelaire)



## **Resumo:**

Pierre Hadot, um dos mais importantes historiadores do pensamento antigo, compõe a lista de pensadores com os quais Foucault se confrontou quando estudou as práticas filosóficas da Antiguidade greco-romana. Segundo Hadot, Michel Foucault teria sido atraído por alguns aspectos de sua abordagem em relação à Antiguidade, os quais correspondem (1) à definição da filosofia antiga como arte de viver, (2) à perda dessa tradição estilística por parte da filosofia moderna, que se tornou puramente discurso teórico e (3) pela concepção de que o cristianismo se apropriou de algumas práticas da Antiguidade. Logo, parece que Michel Foucault e Pierre Hadot convergem no que concerne à antiga acepção de filosofia como modo de vida. Porém, após a morte de Foucault, Hadot teceu algumas críticas sobre a *estética da existência*. De acordo com Hadot, Foucault teria transformado a filosofia antiga em uma ética do prazer que se retém em si mesmo. Com base nisso, a presente pesquisa visa retomar o diálogo entre Michel Foucault e Pierre Hadot através da interrogação das convergências e divergências que se referem às suas respectivas interpretações e a seus próprios interesses no tocante à filosofia antiga. Sendo assim, o objetivo deste trabalho é recontextualizar as críticas empreendidas por Hadot sobre a importância que Foucault teria atribuído ao *si mesmo* na interpretação das antigas artes de existência. Mais precisamente, a intenção é investigar, no cenário da filosofia estoica, (1) a caracterização individualista e egoísta que Hadot vinculou à análise foucaultiana dos antigos exercícios filosóficos e (2) problematizar a crítica proposta por Hadot, segundo o qual Foucault teria desconsiderado a influência do cosmos sobre as tais ascese. Portanto, em primeiro lugar questionaremos o caráter da *estética* pertinente à *arte de viver* de acordo com os exercícios espirituais analisados por Hadot, e com as técnicas de si tal como interpretadas por Foucault. Consecutivamente, exploraremos a maneira pela qual os dois autores articulam as noções de prazer, alegria e felicidade em suas respectivas análises acerca do estoicismo para, enfim, indagarmos como Pierre Hadot e Michel Foucault concebem a relação com o outro no que se refere aos exercícios filosóficos.

**Palavra-chave:** Foucault; Hadot; exercícios espirituais; técnicas de si; estoicismo; estilo de vida.

## Résumé:

Pierre Hadot, l'un des historiens les plus importants de la pensée antique, compose la liste des penseurs avec lesquels Foucault se confrontait quand il a étudié les pratiques philosophiques de l'Antiquité gréco-romaine. Selon Hadot, Michel Foucault a été attiré par certains aspects de son approche à l'Antiquité que correspondent (1) à la définition de la philosophie antique comme art de vivre, (2) à la perte de cette tradition stylistique par la philosophie moderne, qui est devenu purement discours théorique et (3) à l'idée d'après laquelle le christianisme s'est approprié de certaines pratiques de l'Antiquité. Il semble donc que Michel Foucault et Pierre Hadot convergent par rapport à l'ancien sens de la philosophie comme un mode de vie. Cependant, après la mort de Foucault, Hadot a fait quelques critiques sur l'esthétique de l'existence. D'après Hadot, Foucault aurait transformé la philosophie antique dans une éthique du plaisir que l'on prend en soi-même. Sur cette base, cette recherche vise à reprendre le dialogue entre Michel Foucault et Pierre Hadot à travers l'interrogation des convergences et des divergences qui se réfèrent à leurs respectives interprétations et à leurs propres intérêts à l'égard de la philosophie antique. Ainsi, l'objectif de ce travail est de recontextualiser les critiques entreprises par Hadot sur l'importance que Foucault aurait attribué au *soi-même* dans l'interprétation des anciens arts de l'existence. Plus précisément, l'intention est d'étudier, dans le scénario de la philosophie stoïcienne, (1) la caractérisation individualiste et égoïste que Hadot a lié à l'analyse de Foucault sur les anciens exercices philosophiques et (2) de problématiser la critique proposée par Hadot, pour qui Foucault aurait ignoré l'influence du cosmos sur telles ascèses. Alors d'abord, nous allons remettre en question le caractère de *l'esthétique* rapporté à l'art de vivre, selon les exercices spirituels ainsi comme ils sont analysés par Hadot, et d'après les techniques de soi telles qu'elles sont interprétées par Foucault. Consécutivement, nous allons explorer la manière par laquelle les deux auteurs articulent les notions de plaisir, de joie et de bonheur dans leurs respectives analyses du stoïcisme pour, enfin, nous demander comment Pierre Hadot et Michel Foucault conçoivent la dimension du rapport à l'autre dans les exercices philosophiques.

**Mots-clés:** Foucault; Hadot ; exercices spirituels; techniques de soi; stoïcisme; style de vie.

## Sumário

INTRODUÇÃO.....	2
CAPÍTULO I	
<b>O diálogo interrompido entre Michel Foucault e Pierre Hadot: filosofia como modo de vida .....</b>	<b>8</b>
1.1. <i>A curiosidade intelectual de Michel Foucault por Pierre Hadot.....</i>	<i>10</i>
1.2. <i>Modernidade filosófica: a era da separação do bíos e do logos .....</i>	<i>14</i>
1.3. <i>Conversas contemporâneas sobre o diálogo entre Pierre Hadot e Michel Foucault .....</i>	<i>25</i>
1.4. <i>A retomada do diálogo Foucault-Hadot no cenário da filosofia estoica .....</i>	<i>33</i>
CAPÍTULO II	
<b>Uma nova forma de dandismo?.....</b>	<b>41</b>
2.1. <i>A caracterização estético-individualista de Michel Foucault por Pierre Hadot.....</i>	<i>43</i>
2.2. <i>Vida de artista: atitude universal x criatividade crítica.....</i>	<i>46</i>
2.3. <i>A percepção estética e o amor pelo universal .....</i>	<i>50</i>
2.4. <i>A estética da existência e a constituição da vida subversiva.....</i>	<i>64</i>
2.5. <i>O Baudelaire de Foucault .....</i>	<i>82</i>
CAPÍTULO III	
<b>Terapia das paixões e estilo de vida.....</b>	<b>92</b>
3.1. <i>Os exercícios espirituais e o discurso filosófico .....</i>	<i>94</i>
3.2. <i>A sistematização da vida dedicada à filosofia .....</i>	<i>102</i>
3.3. <i>As técnicas de si e a sabedoria .....</i>	<i>110</i>
3.4. <i>A subjetivação dos discursos verdadeiros no período helenístico-romano.....</i>	<i>119</i>
3.5. <i>A felicidade estoica e a experiência da alegria .....</i>	<i>131</i>
3.6. <i>Para além do si mesmo: o(s) outro(s) .....</i>	<i>139</i>
APÊNDICE	
<i>Reflexões sobre a noção de “cultura de si” .....</i>	<i>147</i>
<i>Refléxions sur la notion de « culture de soi ».....</i>	<i>163</i>
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	171

**Espírito coletivo.** – *Um bom escritor não tem apenas o seu próprio espírito, mas também o espírito de seus amigos.*

(Friedrich Nietzsche)

## INTRODUÇÃO

A partir da consideração das críticas empreendidas por Pierre Hadot no texto “Réflexions sur la notion de ‘culture de soi’” (HADOT, 1993, pp.323-332; pp.147-170 do *apêndice*), apresentado em janeiro de 1988 por ocasião do encontro internacional *Michel Foucault philosophe*, este trabalho instaura um campo de investigação ético e político que nos permite percorrer os recônditos de duas perspectivas distintas atinentes à articulação entre prática filosófica e modo de vida. Sendo assim, nesta Dissertação confrontamos a concepção hadotiana acerca dos *exercícios espirituais* com a análise foucaultiana concernente à *estética da existência*, através da caracterização da maneira pela qual estes autores interpretaram a transformação filosófica do si mesmo no estoicismo. De fato, além da comunicação apresentada em 1988, Hadot possui outro texto declaradamente consagrado a Michel Foucault, a saber, “Un dialogue interrompu avec Michel Foucault: Convergences et Divergences”, publicado na edição de 1993 da obra *Exercices spirituels et philosophie antique*. (HADOT, 1993, pp.305-311) Por meio destes dois escritos, Pierre Hadot almejava dar continuidade a um diálogo que havia sido iniciado por Foucault quando este começou a desenvolver seus estudos sobre as asceses filosóficas da Antiguidade greco-romana. Por certo, Michel Foucault fora o responsável por incitar Pierre Hadot a apresentar sua candidatura ao *Collège de France*; contudo, lamentavelmente eles não tiveram a oportunidade de empreender longas e exaustivas discussões sobre as filosofias da Antiguidade, visto que seus encontros, demasiado raros e fugidios, foram interrompidos pela prematura morte do interlocutor de Pierre Hadot em 1984:

Eu encontrei pessoalmente Michel Foucault pela primeira vez quando, no fim do ano de 1980, ele me aconselhou a apresentar minha candidatura ao Collège de France. Para minha grande vergonha devo confessar que, por estar muito absorvido em minhas pesquisas, eu conhecia pouco sua obra. Desde nosso primeiro encontro, e fiquei extremamente surpreso, Michel Foucault me disse, ao contrário, que ele havia elaborado uma leitura atenta de alguns de meus trabalhos, notadamente da minha comunicação ao Congresso de Filosofia de Bruxelas de 1953 sobre “*Epistrophè et métanoia dans l’histoire de la philosophie*” e, sobretudo, do meu artigo liminar “*Exercices spirituels*” do *Annuaire de la V<sup>e</sup> Section de l’École pratique des hautes études* relativo aos anos 1975-1976. A partir deste dia, eu tive a grande felicidade de descobrir, a um só tempo, nas conversas infelizmente bastante raras, as quais ele havia

evocado na introdução ao *Uso dos Prazeres*, a extraordinária presença pessoal e a maravilhosa acuidade do espírito de Michel Foucault. Nós falávamos sobre a filosofia greco-romana da vida e às vezes de textos de Marco Aurélio e de Sêneca. Lamento sempre, por exemplo, de não ter podido responder com suficiente precisão à questão que ele me havia colocado sobre o exato sentido de “*vindica te tibi*” na primeira carta de Sêneca a Lucílio. Infelizmente sua morte prematura, que aborreceu todos os seus amigos, interrompeu um diálogo que mal começara e do qual nós poderíamos ter mutuamente aproveitado tanto no que condiz a nossos acordos quanto e, acima de tudo, no que se refere a nossos desacordos. (HADOT, 1993, pp.305-306, tradução nossa)

As críticas hadotianas relativas às interpretações de Michel Foucault acerca da filosofia antiga se sucederam em relação às leituras que Hadot empreendera da introdução ao *Uso dos Prazeres* (FOUCAULT, 2012, pp.7-43), do livro *O Cuidado de si*, o qual corresponde ao terceiro volume da *História da Sexualidade* (FOUCAULT, 2011b), do resumo do curso *A Hermenêutica do Sujeito* (FOUCAULT, 2010, pp.441-454), do artigo “L’écriture de soi” (FOUCAULT, 2001, pp.1234-1249) e, sobretudo, do texto “Qu’est-ce que les Lumières?”. (FOUCAULT, 2001, pp.1381-1397) Deveras, existem duas versões do comentário de Foucault ao opúsculo kantiano *Was heisst Aufklärung?*: uma delas se refere à aula apresentada em 5 de Janeiro de 1983 no *Collège de France* (FOUCAULT, 2011c, pp.3-39), cujo conteúdo foi concisamente reproduzido em 1984 na revista *Magazine Littéraire* com o título “Qu’est-ce que les Lumières?” (FOUCAULT, 2001, pp.1498-1507), enquanto a outra concerne ao texto originalmente publicado sob o título “What is Enlighthenment?” para uma obra organizada por Paul Rabinow, *The Foucault Reader*. Provavelmente, quando concebe que a estética da existência concerniria a uma nova versão do dandismo, Hadot faz alusão à segunda versão do texto “Qu’est-ce que les Lumières?”, pois neste artigo Foucault interpreta a noção kantiana de *crítica* a partir da análise referente à forma pela qual Charles Baudelaire compreendera a Modernidade na obra *O Pintor da Vida Moderna*. (BAUDELAIRE, 2010) Ademais, faz-se importante ressaltar que o interesse de Michel Foucault em relação aos exercícios espirituais de Hadot é despertado na ocasião do estudo do artigo “*Epistrophé et métanoia* dans l’histoire de la philosophie”, mas também em razão da leitura do célebre livro de Hadot *Exercices spirituels et philosophie antique*, o qual é citado por Foucault no capítulo “A cultura de si”, do último volume da *História da Sexualidade*. (FOUCAULT, 2011b, p.49, nota 3)



Contudo, talvez devamos admitir que a presente pesquisa possui um aporte singular, pois pretende retomar os liames de um debate contemporâneo acerca da Antiguidade filosófica, ampliando o escopo da discussão para além dos escritos de Hadot estudados por Foucault e dos textos de Foucault analisados por Hadot. Nesse sentido, nosso objetivo não é simplesmente retomar o diálogo interrompido entre Pierre Hadot e Michel Foucault. Efetivamente, trata-se de recontextualizá-lo através de sua reinserção em um quadro conceitual mais amplo, o qual nos permite perceber a fecundidade filosófica inerente a uma conversa que emerge em relação a dois modos de percorrer a história da filosofia, desde os antigos até a Modernidade, e a duas maneiras de conceber a transformação ética do si mesmo, tanto no que tange ao aporte estético desta modificação quanto no que se refere à relevância política do ato moral. Sendo assim, neste trabalho redimensionamos o debate entre Michel Foucault e Pierre Hadot no que concerne ao estatuto prático da filosofia quando, por um lado, extrapolamos a bibliografia que encetou o interesse e a influência filosófica de um autor sobre o outro e, por outro lado, ampliamos o campo argumentativo desenrolado nos textos que Hadot dedicou a Foucault, pois articulamos a interpretação da concepção estoica do si mesmo à análise do aspecto estético referente à transformação ética dos indivíduos e à incidência política daqueles que se voltam à prática filosófica.

Decerto, a presente pesquisa nos conduziu à percepção de que estes filósofos mantêm uma relação paradoxal, a qual torna bastante complexa a delimitação de suas convergências e divergências no que tange às práticas filosóficas da Antiguidade greco-romana. Mais precisamente, supomos que Hadot e Foucault se aproximam ao atribuírem à filosofia um apanágio prático, mas simultaneamente se afastam quando dão ensejo à significação da antiga definição que vincula filosofia e estilo de vida. Em outras palavras, neste trabalho propomos a hipótese de que as congruências entre Hadot e Foucault se limitariam mais à *forma* da definição que atrela filosofia e modo de vida do que ao *conteúdo* filosófico desta acepção, já que ambos parecem se relacionar diferentemente tanto com a história da filosofia quanto com a própria filosofia, de sorte que as discordâncias de conteúdo filosófico repousariam sobre a maneira pela qual Pierre Hadot e Michel Foucault articulariam as concepções de *estética*, *ética* e *política*.

Ademais, nesta Dissertação subjazem ao diálogo entre Hadot e Foucault duas interpretações acerca do estoicismo, dado que as críticas de Pierre Hadot atingem, acima de tudo, as análises foucaultianas acerca da concepção estoica do si mesmo. Por

consequente, nosso trabalho tem como pano de fundo a suposição de que a leitura de Pierre Hadot aproximaria a filosofia estoica do platonismo e do neoplatonismo, ao passo que a leitura de Michel Foucault aproximaria o estoicismo do cinismo. Logo, desenvolvemos as argumentações concernentes às divergências de conteúdo entre Michel Foucault e Pierre Hadot a partir da caracterização da maneira pela qual eles compreenderam no estoicismo (1) a filosofia como *arte* de viver, (2) o vínculo entre *teoria* e *prática* filosófica, (3) a *terapia* das paixões no tocante à conquista da felicidade e (4) a relação entre a grandeza d'alma e o conhecimento do cosmos. Sendo assim, no que diz respeito à metodologia empregada neste trabalho, a filosofia estoica se constitui como o cenário histórico-filológico sobre o qual repousam nossas comparações entre os *exercícios espirituais* e as *técnicas de si*, enquanto que a ética, a estética e a política perfazem a estrutura hermenêutico-conceitual da presente pesquisa.

A partir deste recorte exploramos o *diálogo interrompido* de maneira a tracejar antinomias que manifestam as divergências entre Hadot e Foucault no que condiz à filosofia como modo de viver. De fato, as antinomias apresentadas na discussão que se segue não pretendem solucionar peremptoriamente o debate entre Pierre Hadot e Michel Foucault. Talvez elas diluam prováveis convergências entre os autores, mas de modo algum elas inibem seu diálogo, pois este se mostraria, tal como afirma Pierre Hadot, mais proveitoso nos desacordos do que nos acordos possíveis e existentes entre os exercícios espirituais e a estética da existência. Deveras, os diagnósticos proferidos no ínterim de nossa Dissertação preconizam antinomias latentes no que se refere às interpretações de Hadot e Foucault acerca dos antigos. Todavia, estas contraposições também esboçam uma articulação profícua em relação ao interesse de ambos pela contemporaneidade. Como indicamos no último capítulo de nosso trabalho, a potência do vínculo entre Pierre Hadot e Michel Foucault, que se estabelece no interstício do paradoxo que distancia quanto ao conteúdo, mas que aproxima quanto à forma, também repercute numa tensão quanto ao modo de pensar a relação entre ética, política e subjetividade na Modernidade. Portanto, as oposições antinômicas que dão formato à estrutura desta investigação não visam estabelecer um abismo filosófico entre Michel Foucault e Pierre Hadot, mas sim dar suporte à construção de um debate contemporâneo acerca da articulação ética, estética e política entre o si mesmo e o outro.

No primeiro capítulo introduzimos o diálogo entre Michel Foucault e Pierre Hadot no que concerne às antigas ascetes greco-romanas por meio da apresentação de

possíveis convergências entre os exercícios espirituais e as técnicas de si. Desse modo, mostramos que Pierre Hadot e Michel Foucault parecem se aproximar no que tange à atribuição de um estatuto prático à filosofia e no que se refere à crítica concernente à Modernidade filosófica. Posteriormente, interrogamos o estatuto de tais convergências, já que, de acordo com nossa hipótese, as congruências entre Hadot e Foucault parecem se limitar mais à forma da definição que vincula filosofia e modo de vida do que ao conteúdo filosófico desta acepção.

No segundo capítulo da presente Dissertação abordamos a crítica que Pierre Hadot empreendeu em relação às interpretações foucaultianas sobre o cuidado de si. De fato, para Pierre Hadot, Foucault, ao analisar as antigas práticas filosóficas por meio da estética da existência, desconsideraria a influência do ideal de sabedoria sobre as atividades de transformação do *si* mesmo, ou seja, conforme Hadot a estilística da existência proposta por Michel Foucault desarticulária o *bem* e o *verdadeiro* da noção de beleza, recaindo em dandismo moral. Logo, no capítulo 2 se trata de recontextualizar a crítica hadotiana em relação ao cuidado de si para, consecutivamente, perceber de que maneira Pierre Hadot e Michel Foucault interpretaram a inflexão estética dos antigos exercícios filosóficos.

No terceiro e último capítulo problematizamos o modo pela qual Pierre Hadot e Michel Foucault concebem o aspecto ético da *arte de viver*. Portanto, analisamos a articulação entre a *prática* e a *teoria* no que tange às interpretações de ambos os autores sobre a filosofia antiga para, então, entrever a maneira pela qual cada um deles compreende a relação entre a transformação filosófica e a aquisição da felicidade. Esta caracterização nos permite retomar a crítica empreendida por Hadot, a qual supõe que para Foucault as filosofias da Antiguidade corresponderiam a uma ética do prazer que se retém em si mesmo.

Ao cabo de nossa Dissertação contrapomos o modo pelo qual Hadot e Foucault concebem a sensação da alegria no estoicismo com o intuito de esboçar como cada um dos autores reflete acerca da relação entre a transformação ética do si mesmo e a relação filosófica para com o outro. Com efeito, trata-se de questionar a influência das relações de amizade sobre os exercícios espirituais e a estética da existência tanto no que concerne às interpretações de Pierre Hadot e Michel Foucault em relação à Antiguidade, quanto no que tange ao interesse de ambos pelo presente histórico. Finalmente, no

apêndice apresentamos a tradução crítica para o português do texto “Réflexions sur la notion de ‘culture de soi’”, material que baliza a atual investigação.

## Capítulo I

### **O diálogo interrompido entre Michel Foucault e Pierre Hadot: filosofia como modo de vida**

Neste primeiro capítulo introduzimos o diálogo entre Michel Foucault e Pierre Hadot no que concerne às antigas asceses das filosofias helenísticas e romanas. Mais precisamente, o objetivo é apresentar as possíveis convergências entre os *exercícios espirituais*, assim como interpretados por Pierre Hadot, e as *técnicas de si*, tal como analisadas por Michel Foucault, para, então, problematizá-las por meio de uma perspectiva teórica que vincula atenção filológica e convicção filosófica tanto aos estudos de Hadot quanto aos de Foucault. Sendo assim, iremos nos concentrar na observação de algumas passagens nas quais Michel Foucault faz referências às análises de Hadot com o intuito de vislumbrar de que maneira Pierre Hadot desenvolve os enlaces de uma conversa que foi interrompida pela prematura morte de Michel Foucault. Embora lamentando conhecer pouco as obras de Foucault, Hadot produziu dois artigos que foram publicados após a morte de seu interlocutor, “Un dialogue interrompu avec Michel Foucault: convergences et divergences” (HADOT, 1993, pp. 305-311) e “Réflexions sur la notion de ‘culture de soi’” (HADOT, 1993; pp.147-170 do *apêndice*). Neles, Hadot teceu duas importantes críticas relativas (1) à interpretação de Foucault acerca dos exercícios filosóficos da Antiguidade e (2) à maneira pela qual Foucault reatualizaria, pela chave da *estética da existência*, as antigas asceses da filosofia. Basicamente, para Hadot o problema da interpretação de Foucault acerca dos antigos se deve à importância que ele atribuiria ao *si mesmo* no contexto das artes de existência.

Iniciaremos o capítulo com uma breve discussão acerca do interesse histórico-filosófico de Michel Foucault por Pierre Hadot. Talvez seja possível afirmar que Pierre Hadot se apresentasse, aos olhos de Foucault como um historiador peculiar na medida em que proporia, através da história dos exercícios espirituais, que a atividade filosófica diz respeito, sobretudo, a uma escolha de vida, a qual enseja um modo de se comportar no que se refere ao si mesmo, aos outros e ao mundo. O estatuto prático da filosofia, assim como analisado por Pierre Hadot, pode ter aguçado a curiosidade intelectual de Michel Foucault no que tange às filosofias da Antiguidade greco-romana, bem como incitado à distinção entre “espiritualidade” e “filosofia”. (FOUCAULT, 2010, pp.15-19)

Em seguida, mostraremos que os exercícios espirituais e as técnicas de si parecem se aproximar no que tange à atribuição de um estatuto prático à filosofia e à crítica de ambos os autores em relação à Modernidade filosófica. Destarte, para Foucault a *espiritualidade* consiste no modo pelo qual a filosofia se desenrolava entre os antigos, os quais, diferente da maior parte dos filósofos da Modernidade, concebiam que o objetivo da filosofia se vinculava, acima de tudo, à transformação ética do si mesmo ao invés da aquisição de conhecimentos formais relativos aos objetos que podem ser capturados pelas categorias do entendimento humano. Assim sendo, Pierre Hadot aponta que Foucault, embora tendo atribuído excessiva importância ao si mesmo, interessou-se por outro relevante aspecto das análises concernentes aos exercícios espirituais, pois além de resgatar o caráter prático da filosofia antiga, Foucault também criticaria a Modernidade de maneira a denunciar a hodierna desarticulação entre modo de vida e discurso filosófico.

Após delimitar as proximidades entre Hadot e Foucault no que concerne à filosofia como prática de vida, problematizaremos o estatuto de tais convergências, já que, de acordo com nossa hipótese, as congruências entre Hadot e Foucault parecem se limitar mais à *forma* da definição que vincula filosofia e modo de vida do que ao *conteúdo* filosófico desta acepção. As convicções filosóficas de Pierre Hadot são, conforme nossa suposição, distintas daquelas professadas por Michel Foucault.

Decerto, Foucault e Hadot divergem significativamente no que tange à maneira pela qual ambos se relacionam com a história da filosofia, mas também com a própria filosofia, tendo em vista que as diferenças de conteúdo filosófico repousariam sobre o modo pelo qual Pierre Hadot e Michel Foucault articulariam suas concepções de *estética, ética e política*. Deste pondo de vista, confrontaremos nossa chave de leitura com as análises empreendidas por Arnold A. Davidson (DAVIDSON, 1990, pp.475-482); 2006, pp.123-149; 2010, pp.449-467), Jean-François Pradeau (PRADEAU, 2004, pp.131-153) e Daniele Lorenzini (LORENZINI, 2014) com o intuito de mostrar que o diálogo interrompido entre Hadot e Foucault merece ser interpretado por uma perspectiva filosófica que não recaí numa separação apressada e taxativa, a qual atribuiria, por um lado, competência filológica às análises de Pierre Hadot, e, por outro lado, objetivo estritamente filosófico às interpretações de Foucault, as quais visariam engendrar uma concepção ética para a contemporaneidade. Com efeito, aproximamo-nos de Daniele Lorenzini para quem o referido diálogo interrompido deveria ser



reatualizado através de uma caracterização mais complexa, a qual permita vislumbrar as diferenças *filosóficas* entre os *exercícios espirituais* e as *técnicas de si*. Por fim, abordaremos o contexto por meio do qual a interpretação deste diálogo será desenvolvida, ou seja, indicaremos as razões pelas quais reatualizaremos as críticas de Hadot a Foucault a partir da reconstituição da filosofia estoica e em particular de sua concepção do si mesmo. Indubitavelmente, Hadot e Foucault demonstram um profundo interesse pelo estoicismo. Além disso, a filosofia estoica reúne elementos que são indispensáveis para o desenvolvimento do debate acerca da importância do cosmos em relação às ascese filosóficas e acerca da articulação entre prazer, alegria e terapia d'alma no âmbito dos exercícios espirituais e da estética da existência.

### ***1.1. A curiosidade intelectual de Michel Foucault por Pierre Hadot***

Pierre Hadot (1922-2010), um dos mais importantes historiadores do pensamento Antigo, compõe a lista de pensadores com os quais Michel Foucault (1926-1984) se deparou ao estudar as práticas filosófico-éticas da Antiguidade greco-romana. Foucault faz referência ao livro de Hadot *Exercices spirituels et philosophie antique* no capítulo “A cultura de si mesmo”, do último volume da *História da Sexualidade*.<sup>1</sup> Assim como explica Arnold I. Davidson, o primeiro encontro entre Foucault e Hadot se deu na década de 80, quando Foucault:

(...) recomendou que Hadot apresentasse sua candidatura à eleição no *Collège de France*. Nessa época Foucault já era um leitor cuidadoso do trabalho de Hadot, inclusive de seu principal ensaio sobre os exercícios espirituais, originalmente publicado em 1977 e reimpresso como o primeiro capítulo do *Exercices spirituels et philosophie antique*. (DAVIDSON, 1990, pp.480-481, tradução nossa)

Os escritos de Pierre Hadot marcaram os diferentes trabalhos que Foucault empreendeu sobre a Antiguidade. No curso *A Hermenêutica do Sujeito*, ministrado no *Collège de France* em 1982, Foucault refere-se a Pierre Hadot em diversos momentos.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Michel Foucault cita o livro de Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, ao dar ensejo à caracterização de um fenômeno filosófico e ético “que se poderia chamar de ‘cultura de si’, na qual foram intensificadas e valorizadas as relações de si para consigo. Pode-se caracterizar essa ‘cultura de si’ pelo fato de que a arte da existência – a *techné tou biou* sob as suas diferentes formas – nela se encontra dominada pelo princípio segundo o qual é preciso ‘ter cuidados consigo’; é esse princípio do cuidado de si que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza a sua prática.” (FOUCAULT, 2011b, p.49)

<sup>2</sup> Cf. FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, 2010, pp.194, 262, 347 e 375.

Na primeira hora da aula de *10 de fevereiro*, Foucault explica que suas análises acerca da conversão platônica e cristã estão baseadas na leitura do texto “*Epistrophé et métanoia* dans l’histoire de la philosophie”<sup>3</sup>, apresentado por Pierre Hadot em 1953 no Congresso de Filosofia de Bruxelas.<sup>4</sup>

As interpretações de Hadot em relação à filosofia são mais do que tratados historiográficos e doutrinários acerca do pensamento da Antiguidade. Pode-se afirmar, como faz Davidson, que Hadot “exibe aquela rara combinação de uma erudição histórica prodigiosa e uma rigorosa argumentação filosófica que contraria qualquer distinção preconcebida entre a história da filosofia e a própria filosofia.” (DAVIDSON, 1990, p.475, tradução nossa) Com efeito, talvez seja possível admitir que, aos olhos de Foucault, Hadot se apresentasse como um historiador peculiar, pois ao se questionar sobre a aparente incoerência dos textos filosóficos da Antiguidade, tão reclamada pelos pesquisadores, compreende que a filosofia antiga não tem por finalidade a *sistematização de conceitos*, mas sim a prática de exercícios capazes de transformar radicalmente a vida daqueles que se dedicam à busca pela sabedoria. Segundo Hadot:

É preciso dizer também, a propósito da origem de minha noção de filosofia como escolha de vida ou da noção de exercícios espirituais, que eu comecei por refletir sobre o seguinte problema: como explicar a aparente incoerência de certos filósofos. De fato, eu havia feito em Munique, nos anos sessenta, uma conferência jamais publicada, que se chamava, eu creio, “*Système et incohérence en philosophie*”. Eu sempre fiquei impressionado com o fato de os historiadores dizerem: “Aristóteles é incoerente”, “santo Agostinho compõe mal”. E é isso que me conduziu à ideia de que as obras filosóficas da Antiguidade não foram compostas para expor um sistema, mas para produzir um efeito de formação: o filósofo queria trabalhar os espíritos de seus leitores ou ouvintes para que eles adquirissem uma certa disposição. (HADOT, 2001a, p.104, tradução nossa)

---

<sup>3</sup> Pierre Hadot, na entrevista “Qu’est-ce que l’éthique?”, quando questionado sobre as convergências e divergências filosóficas entre aquilo que ele designa “exercícios espirituais” e Foucault “técnicas de si”, afirma: “Foucault me disse um dia que ele foi influenciado também pelo meu primeiro artigo, que escrevi sobre a noção de conversão, no qual eu distinguia duas formas de conversão: *epistrophé*, que era retorno a si, e *metánoia*, que era transformação de si. Desse ponto de vista, há uma proximidade evidente entre nós.” (HADOT, 1993, p.390, tradução nossa) O conteúdo desse importante artigo de Pierre Hadot pode ser vislumbrado no texto “Conversion”, publicado na edição de 1993 do livro *Exercices spirituels et philosophie antique*. (HADOT, 1993, pp.221-235)

<sup>4</sup> “Toda essa preparação, todas as precauções que venho tomando acerca da análise dessa conversão, entre *epistrophé* e a *mentánoia* referem-se, com certeza, a um texto essencial escrito por Pierre Hadot, há cerca de vinte anos. Foi por ocasião de um congresso filosófico, quando, fazendo uma análise que me parece inteiramente fundamental e importante sobre *epistrophé* e *matánoia*, ele afirmou que a conversão tem esses dois grandes modelos na cultura ocidental, o da *epistrophé* e o da *metánoia*.” (FOUCAULT, 2010, p.194)

Pierre Hadot atribui à filosofia antiga um estatuto prático, obliterado pela maioria dos pensadores que se dedicaram à interpretação do mundo greco-romano. A articulação entre filosofia e modo de vida é expressa, por Hadot, através do conceito de “exercícios espirituais”, noção que engloba os diferentes aspectos da vida, ou seja, o pensamento, a imaginação, a sensibilidade e a vontade. Neste sentido, conceber a filosofia como um exercício do espírito é compreender sua potencialidade transformadora.<sup>5</sup> Para Hadot a dimensão prática da filosofia não se reduz à ética e à política, mas também se vincula à lógica e à física. Entender a filosofia como modo de vida consiste em perceber os entrelaçamentos entre conhecimento e ação, pois, de acordo com Hadot:

(...) o filósofo está sem cessar perfeitamente consciente, não só, do que faz, mas do que pensa – é a lógica vivida -, e do que é, isto é, de seu lugar no cosmos – é a física vivida. Essa consciência de si é, antes de tudo, uma consciência moral; ela procura realizar a todo instante uma purificação e uma correção da intenção, recusa-se a cada instante a admitir outro motivo da ação além da vontade de fazer o bem. (HADOT, 1999, p.203)

Filosofia como prática de vida, filosofia como modo de vida, filosofia como estilo de existência: indubitavelmente, deparamo-nos com definições que agradaram e marcaram o pensamento de Michel Foucault, tanto no que concerne à sua *curiosidade* em relação aos antigos quanto no que diz respeito ao seu modo de estabelecer *experimentos* com a história. De acordo com Paul Veyne:

A ideia de estilo de existência jogou um grande papel nas conversações e, sem dúvida, na vida interior de Foucault durante os últimos meses de uma vida que apenas ele sabia ameaçada. ‘Estilo’ não quer dizer aqui distinção; a palavra é tomada no sentido dos gregos, para os quais um artista era, em primeiro lugar, um artesão, e uma obra de arte, uma obra. (VEYNE, 1986, p.939, tradução nossa)

Os estudos de Foucault acerca das práticas de si na Antiguidade greco-romana são desencadeados por um tipo de curiosidade intelectual muito particular. A curiosidade de Foucault não diz respeito à vontade de desvelar a verdade secreta sobre o

---

<sup>5</sup> “Uma noção aparecerá frequentemente nas páginas que se seguem, a de exercícios espirituais. Designo por esse termo as práticas, que podem ser de ordem física como o regime alimentar; discursiva, como o diálogo e a meditação; ou intuitiva, como a contemplação, mas que são todas destinadas a operar modificação e transformação no sujeito que as pratica. O discurso do professor de filosofia pode, ademais, tomar a forma de um exercício espiritual, à medida que esse discurso se apresenta sob uma forma tal que o discípulo, do mesmo modo que o ouvinte, o leitor ou o interlocutor, possa progredir espiritualmente e transformar-se interiormente.” (HADOT, 1999, p.21)

homem e o mundo, isto é, não concerne à busca pelo saber de conhecimento<sup>6</sup> que constitui, na história do pensamento ocidental, o fundamento da relação entre sujeito e objeto. Diz Foucault:

Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples. Para alguns, espero, esse motivo poderá ser suficiente por ele mesmo. É a curiosidade – em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? (FOUCAULT, 2012, p.15)

A curiosidade intelectual praticada por Foucault não tem por finalidade responder às questões acerca da substancialidade do si mesmo, já que sua intenção não é a de articular ao sujeito o estatuto de objeto. Sendo assim, a curiosidade do pensamento filosófico de Foucault é aquela que *problematiza* a relação entre um conjunto de práticas de cuidado voltadas à modificação e à constituição dos sujeitos no âmbito dos jogos entre verdade e poder. Nesse sentido, a experiência que Foucault faz da história e da sua própria história é ensaística. Por meio da prática filosófica Foucault pretende transformar o si mesmo:

O ensaio – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda o que era outrora, ou seja, uma ascese, um exercício de si, no pensamento. (FOUCAULT, 2012, p.16)

De modo geral, Michel Foucault e Pierre Hadot convergem no que concerne à antiga definição de filosofia como modo de viver. A articulação entre prática de vida e filosofia, assim como proposta por Pierre Hadot através da história dos exercícios espirituais, pode ter inspirado a importante distinção foucaultiana entre “espiritualidade” e “filosofia”. (FOUCAULT, 2010, pp.15-19) Além disso, segundo Davidson, “a história de Hadot acerca dos exercícios espirituais torna possível ver como a história da ética pode ser, em certos períodos históricos, uma história de *áskesis*.” (DAVIDSON, 1990,

---

<sup>6</sup> “Lembremos do que diz Goethe: ‘Filosofia, ai de mim! Jurisprudência, medicina, e tu também, triste teologia!...eu as estudei, pois, a fundo, com ardor e paciência; e agora eis-me aqui, pobre louco, tão sábio quanto antes...’ Eis aí um saber que precisamente não é o saber espiritual. É o saber de conhecimento. Desse saber de conhecimento, o sujeito nada pode esperar para a sua própria transfiguração. Ora, o que Fausto pede ao saber são valores e efeitos espirituais que nem a filosofia, nem a jurisprudência, nem a medicina podem lhe dar. ‘Nada temo do diabo, nem do inferno; mas também toda alegria me foi tirada [por esse saber; MF]. Doravante só me resta lançar-me na magia [dobra do saber de conhecimento sobre o saber de espiritualidade].’” (FOUCAULT, 2010, p.277)

p.482, tradução nossa) Sendo assim, talvez também se possa afirmar que a curiosidade e interesse de Foucault por Hadot se deva à *ascese*, ou seja, Foucault vislumbraria nas pesquisas de Pierre Hadot a construção de um campo histórico-filosófico que se pretendia uma experiência ascética modificadora do si mesmo, tanto no que concerne àquele que se dedica à *escrita* desta história quanto no que se refere àquele que se engaja na *leitura* de tais estudos. Provavelmente Foucault percebeu que a investigação de Pierre Hadot sobre os antigos era atravessada por convicções e escolhas filosóficas que almejavam transformar o estatuto da própria atividade filosófica, a qual deixaria de objetivar a produção de comentários sobre a sistematização dos textos de filosofia para se tornar um *ensaio* capaz de transfigurar a vida daquele que investiga, escreve e lê. Neste sentido, aos olhos de Foucault parece que Hadot reatualizaria o aspecto ascético da filosofia, já que, para ambos, a Modernidade tenderia a expurgar o *logos* filosófico do *bíos* ético.

### ***1.2. Modernidade filosófica: a era da separação entre bíos e logos***

Foucault e Hadot, por meio de suas peculiares interpretações da filosofia antiga como escolha de vida, criticam a moderna concepção de filosofia, a qual reduz o pensamento a um procedimento puramente teórico cuja utilidade se restringe à depuração das estruturas do sujeito de conhecimento. Ou seja, tanto para Hadot quanto para Foucault, na Modernidade a filosofia perde seu potencial transformador: por um lado, o *logos*, ou discurso, é expurgado do *biós*, da vida daquele que se dedica à reflexão e especulação filosóficas; por outro lado, o *biós* perde vigor e movimento na medida em que é desarticulado da filosofia, a qual se torna um aparato lógico ou retórico sem qualquer inflexão ética sobre a vida.

Em um texto dedicado ao seu debate com Michel Foucault, “Un dialogue interrompu avec Michel Foucault: convergences et divergences” (HADOT, 1993, pp.305-311), Pierre Hadot explica que a filosofia perdeu sua articulação com a vida antes mesmo da Modernidade. Para ele, a subordinação da filosofia em relação à teologia marca a ruptura entre filosofia e modo de vida, pois nesse contexto, os exercícios espirituais passam a se integrar à vida cristã, tornando-se independentes da

filosofia.<sup>7</sup> Doravante, a filosofia adquire um aspecto mais formal, o qual se intensifica com o surgimento das universidades.<sup>8</sup>

Nesse sentido, de acordo com Hadot, a filosofia adquire um estatuto exclusivamente teórico e uma aparência luxuosa, já que consiste em um sistema abstrato que visa criticar outras formas de discurso desenvolvidas pela humanidade. O filósofo deixa de ocupar as ruas e passa a ocupar os gabinetes universitários nos quais se desenrolam debates especializados acerca dos limites do conhecimento humano. O aspecto crítico da filosofia se torna, desse modo, puramente discursivo, ou seja, ela deixa de se expressar por meio do comportamento e da atitude do filósofo em relação a si, aos outros e ao mundo.<sup>9</sup> No texto “La philosophie est-elle un luxe?”, Hadot afirma que “se a maioria dos homens considera a filosofia um luxo é, sobretudo, porque ela lhes parece infinitamente distante daquilo que constitui a substância de suas vidas: suas preocupações, seus sofrimentos, suas angústias, a perspectiva da morte que os espera e que espera aqueles que eles amam.” (HADOT, 1993, p.363, tradução nossa) Portanto, a filosofia se torna uma atividade vazia incapaz de modificar o cotidiano das pessoas. A busca pela sabedoria, que desde os gregos incitava à dedicação filosófica, adquire então um aporte puramente científico, já que o conhecimento do universo e o da humanidade

---

<sup>7</sup> “(...) a partir de qual momento a filosofia cessou de ser vivida como um trabalho de si sobre si (seja para realizar uma obra de arte ou para se ultrapassar na universalidade)? Por minha parte, eu penso que essa ruptura deve se situar na Idade Média, momento no qual a filosofia torna-se serva da teologia e no qual os exercícios espirituais foram integrados à vida cristã e tornaram-se independentes da vida filosófica.” (HADOT, 1993, p.310, tradução nossa)

<sup>8</sup> “A partir do século XIII, dois novos fatos terão grande influência sobre a evolução do pensamento da Idade Média. Trata-se, de uma parte, da aparição das universidades e, de outra, da ampla disseminação das traduções de Aristóteles. O fenômeno da constituição das universidades corresponde ao progresso das cidades e a um declínio das escolas monásticas que, como diz M.-D. Chenu, ‘preparavam sem ambição o jovem monge à leitura da Bíblia ao serviço divino’. A universidade que é, ao mesmo tempo, no seio da cidade, a corporação intelectual de estudantes e de professores e, na Igreja, um corpo dependente da autoridade eclesiástica, organiza um curso escolar, um ano letivo, aulas, exercícios de discussão, de exames. O ensino é reunido em duas faculdades, a Faculdade de Artes, na qual se ensinam, em princípio, as artes liberais, e a Faculdade de Teologia. (...) A filosofia de Aristóteles, e entendamos por isso o discurso filosófico de Aristóteles, há de desempenhar papel capital nas duas Faculdades. (...) A filosofia será identificada, assim, com o aristotelismo, e a atividade, o ofício do professor de filosofia consistirá em comentar as obras de Aristóteles, em resolver os problemas de interpretação que elas apresentam.” (HADOT, 1999, pp.361-362)

<sup>9</sup> Hadot explica, em sua aula inaugural no *Collège de France*, pronunciada em 1983, que entre os filósofos antigos há “um perpétuo conflito entre a tentativa do filósofo de ver as coisas tais quais elas são do ponto de vista da natureza universal e a visão convencional das coisas sobre a qual repousa a sociedade humana, um conflito entre a vida que seria preciso viver e os costumes e convenções da vida cotidiana. Esse conflito nunca poderá ser resolvido completamente. (...) a vida filosófica será uma tentativa de viver e pensar segundo a norma da sabedoria, será exatamente uma marcha, um progresso, de algum modo assintótico, na direção desse estado transcendente.” (HADOT, 2012b, p.23)



deixam de ter efeitos sobre o caráter, na medida em que se tornam atavio intelectual. Para Hadot o utilitarismo descaracteriza tanto a filosofia, ao transformar a sabedoria em ciência, quanto à ética, pois a moral passa a se reduzir a um cálculo egoísta que visa à retenção do prazer.<sup>10</sup>

Enquanto Pierre Hadot distingue entre o discurso como exercício espiritual e o discurso como um sistema abstrato, Michel Foucault distingue a noção de “espiritualidade” do conceito de “filosofia” para se referir às transformações concernentes à relação entre o sujeito e a verdade na Antiguidade e na Modernidade:

Chamemos “filosofia” a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isso chamarmos “filosofia”, creio que poderíamos chamar de “espiritualidade” o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as asceses, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade. (FOUCAULT, 2010, p.15)

De modo geral, para Foucault a *espiritualidade* concerne à filosofia tal como praticada na Antiguidade greco-romana, momento no qual os procedimentos filosóficos correspondiam a um conjunto de exercícios orientados pelo preceito do *cuidado de si mesmo* (*epiméleia heautoû*). De acordo com Foucault a espiritualidade possui uma dimensão prática, ou seja, para que o sujeito tenha acesso à verdade acerca de si, das relações que possui e estabelece com os outros ou com o mundo, faz-se necessária a sua

---

<sup>10</sup> É importante enfatizar que a crítica desenvolvida por Pierre Hadot em relação à Modernidade não se aplica às figuras de Kant, Descartes, Spinoza, Wittgenstein e à fenomenologia. Para Hadot, estes filósofos contrariam as tendências da Modernidade na medida em que continuam a desenvolver o aspecto universalista da filosofia antiga, o qual diz respeito à característica fundamental dos exercícios espirituais. (HADOT, 1993, pp.289-304) Com efeito, não iremos abordar os pormenores da relação que Pierre Hadot estabelece com tais doutrinas filosóficas. No momento, desejamos somente indicar que, conforme Hadot: (1) Descartes e Spinoza continuam a se situar na tradição filosófica que valoriza a busca pela sabedoria, e nesse sentido as *Meditações* cartesianas nada mais são do que exercícios espirituais. (HADOT, 1993, pp. 310-311) (2) Wittgenstein retoma a concepção de que a filosofia consiste em um modo de vida ao propor que filosofar é dispor de uma atitude e de uma forma de vida capaz de dar sentido a nossa fala. (HADOT, 1993, p.368; Cf. HADOT, P. *Wittgenstein e os limites da linguagem*, 2014b) (3) A fenomenologia recupera o aspecto cósmico da filosofia a partir do desenvolvimento da concepção de *percepção estética*, a qual influenciará consideravelmente as interpretações de Pierre Hadot acerca da Antiguidade, assim como mostraremos no capítulo seguinte. (HADOT, 1993, pp.343-360) (4) Kant se apresenta como uma figura extremamente importante para as análises de Pierre Hadot acerca dos antigos. Hadot observa em Kant a reaproximação entre a clássica *busca pelo conhecimento* e a *transformação ética* daquele que se dedica à filosofia. Mais precisamente, de acordo com Hadot, Kant irá recuperar, pela chave do sujeito universal, a antiga relação entre *logos* e *bíos* de maneira a reconstituir o caráter *pedagógico* da atitude filosófica. (HADOT, 1993, p.374 e p.389; HADOT, 2001a, p.217; Cf. HADOT, P. “La Philosophie comme éducation des adultes”, in: LAUGIER, S (Org.). *La voix et la vertu : variétés du perfectionisme moral*, 2010, pp.439-447)

preparação ética que se constitui através de práticas dietéticas, econômicas, eróticas e meditativas, as quais transformam os diferentes aspectos do comportamento dos indivíduos.

Na Idade Moderna, pensa Foucault, a filosofia é quase totalmente depurada de espiritualidade. Isso quer dizer que ela deixa de ser um procedimento direcionado pelo preceito que prescreve o cuidado de si mesmo. Nesse ínterim, a filosofia requalifica o famoso preceito delfico, *conhece-te a ti mesmo* (*gnôthi seautón*), e desqualifica o *cuidado de si*. O acesso à verdade deixa de ser subsidiado pela ética. A filosofia adquire um estatuto teórico-discursivo estabelecido por um sujeito que não precisa se modificar para conhecer a si e ao mundo. O conhecimento, portanto, deixa de influenciar e ser influenciado pelo esforço da transformação e constituição de si mesmo. O esforço (*érgon*) ético é ofuscado pela *espontaneidade* da razão, pronta para aplicar suas categorias a tudo o que pode ser representado com clareza e distinção. Deste modo, a filosofia se torna uma atividade puramente *racional* que cessa de incidir sobre o *bíos*. A *racionalidade* da filosofia moderna transforma as estruturas lógicas do sujeito no objeto de conhecimento por excelência, ou seja, a maioria dos discursos que são produzidos pela filosofia moderna não resulta, como na Antiguidade, da meditação sobre as práticas de cuidado de um sujeito em constante transformação ética; diferentemente, os modernos discursos filosóficos consistem em análises sobre a estrutura psíquica e racional do homem, já que a investigação acerca dos limites do entendimento humano se torna importante para a aplicação de suas categorias aos demais objetos da razão.

De fato, a moderna requalificação do *conhecimento* às expensas do *cuidado* rompe com a distinção greco-romana entre os saberes *etopoiéticos*, úteis à modificação do caráter, e os saberes indiferentes à ética, ensejando assim a “ vaidade do saber, encontrada em alguns indivíduos que se interessam mais pelo luxo das bibliotecas e dos livros e pela ostentação dos livros do que pelo seu conteúdo.” (FOUCAULT, 2010, p.233) Por conseguinte, na Modernidade a utilidade e a inutilidade são deslocadas para o quadro econômico e industrial: a eficácia do conhecimento depende de sua aplicabilidade no que concerne à submissão dos homens e da natureza, ou melhor, o conhecimento deixa de contribuir para o exercício da autarquia e passa a contribuir para o conformismo dos indivíduos e para a estagnação ética de suas vidas. Assim sendo, Foucault permitiria vislumbrar que o *modo de assujeitamento* que vigora na Idade Moderna é distinto daquele que vigorava na Antiguidade. (FOUCAULT, “À propos de

la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", 2001, p.1214) Deveras, a maneira pela qual, entre os antigos, as pessoas eram levadas a reconhecer suas obrigações éticas não corresponde ao modo pelo qual os modernos são induzidos a perceber, na instância jurídica, seus deveres e proibições.

Foucault designa a passagem do predomínio do *cuidado* para o do *conhecimento* de "momento cartesiano". Por meio dessa expressão, ele não pretende dizer que Descartes é o responsável por tal acontecimento. Deste modo, Foucault recorre a Descartes para mostrar a proeminência do *conhecimento de si* na Modernidade filosófica.<sup>11</sup> No entanto, ele também afirma que a ruptura entre espiritualidade e filosofia teria início na Idade Média, ao lado da teologia.

A correspondência entre um Deus que tudo conhece e sujeitos capazes de conhecer, sob o amparo da fé é claro, constitui sem dúvida um dos principais elementos que fazem [fizeram] com que o pensamento – ou as principais formas de reflexão – ocidental e, em particular, o pensamento filosófico se tenham desprendido, liberado, separado das condições de espiritualidade que os haviam acompanhado até então, e cuja formulação mais geral era o princípio da *epiméleia heautoû*. (FOUCAULT, 2010, p.26)

É importante ressaltar que para Foucault as práticas de si persistem no decorrer do cristianismo. O cristianismo se apropria de certas práticas pagãs como, por exemplo, a meditação, a escrita e a abstinência. De acordo com Foucault: "temos, pois, com o

---

<sup>11</sup> "Parece-me que o 'momento cartesiano', mais uma vez com muitas aspas, atuou de duas maneiras, seja requalificando filosoficamente o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo), seja desqualificando, em contrapartida, a *epiméleia heautoû* (cuidado de si). (...) [É, portanto, ao] conhecimento de si, ao menos como forma de consciência, que se refere o procedimento cartesiano." (FOUCAULT, 2010, p.15) Por outro lado, na entrevista "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", Foucault afirma que as *Meditações* de Descartes são, de fato, práticas de si. Contudo, os exercícios cartesianos não demandam a modificação do *éthos* do sujeito para que este possa acessar a verdade sobre si, sobre os outros e sobre o mundo. Diferentemente das práticas desenvolvidas no âmbito da *cultura de si*, as práticas meditativas de Descartes pretendem instaurar, de modo definitivo, a *substancialidade* do sujeito. Sendo assim, tais práticas, na medida em que fundam o *sujeito-substância*, perdem a antiga dimensão ética, já que deixam de vislumbrar a autarquia e a tranquilidade d'alma e adquirem um caráter puramente *epistemológico*, pois passam a objetivar o conhecimento daquilo que é evidente. Portanto, para Foucault a *evidência* que se busca nas práticas de conhecimento cartesianas substitui a *ascese* "no ponto de junção entre a relação a si e a relação aos outros, ao mundo. A relação a si não tem mais necessidade de ser ascética para ser uma relação com a verdade. Basta que a relação a si me revele a verdade evidente disso que eu vejo para que se apreenda definitivamente esta verdade. Assim, eu posso ser imoral e conhecer a verdade. Eu creio que há aí uma ideia que, de maneira mais ou menos explícita, foi rejeitada por todas as culturas anteriores. Antes de Descartes, não era possível ser impuro, imoral, e conhecer a verdade. Com Descartes a prova direta se torna suficiente. Após Descartes, é um sujeito de conhecimento não compelido à ascese que vê o dia." (FOUCAULT, "À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", 2001, p.1230, tradução nossa) Nesse sentido, de acordo com Foucault, poderíamos perceber em Descartes a desarticulação entre o sujeito moral e o sujeito de conhecimento de modo que o primeiro passa a se consagrar no campo do jurídico ao passo que o último constitui o campo da filosofia.

tema do cuidado de si, uma formulação filosófica precoce, por assim dizer, que aparece claramente desde o século V a.C. e que até os séculos IV-V d.C. percorre toda a filosofia grega, helenística e romana, assim como a espiritualidade cristã.” (FOUCAULT, 2010, p.12) Isso não quer dizer que Foucault empreende uma história linear, estabelecendo continuidades entre os períodos socrático-platônico, helenístico-romano e cristão. Segundo Foucault, o cuidado de si sofre importantes transformações no decorrer de sua vigência filosófica e cristã, as quais dizem respeito à sua prática e finalidade. Sendo assim, para Foucault, dentre os diversos modos de vida atrelados ao fenômeno da cultura de si, cuidar-se é transformar-se, mas não do mesmo modo e nem pelos mesmos motivos.<sup>12</sup> Ademais, Foucault concebe que Aristóteles é o filósofo exceção da Antiguidade na medida em que, para ele, “a questão da espiritualidade foi a menos importante.” (FOUCAULT, 2012, p.17) Conforme Foucault, a filosofia de Aristóteles consiste, sobretudo, em uma atividade lógica que permite desvendar a racionalidade do mundo mais do que modificar o comportamento das pessoas. Além disso, ao afirmar que Aristóteles não é o ápice da Antiguidade filosófica, é provável que

---

<sup>12</sup> Foucault distingue entre duas fases do cristianismo, a saber, entre o *cristianismo primitivo* e o cristianismo institucionalizado da Idade Média, o qual se atrela ao surgimento da Igreja Católica e das Universidades. O *cristianismo primitivo* estaria mais próximo do ascetismo greco-romano e das formas de coexistência que se articulavam às comunidades filosóficas da Antiguidade, embora o Medievo cristão tenha vivenciado, de acordo com Foucault, certas crises institucionais que reativaram uma série de práticas dos estoicos e dos cínicos. (FOUCAULT, “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, 2001, p.1226) Os *Terapeutas do Deserto* são uma das primeiras comunidades cristãs que se retiraram do polo social vigente para exercitar o cuidado de si, o qual se desenrolava por meio da busca pelo saber divino e pela purificação terapêutica da alma. (FOUCAULT, 2010, p.105-109) Além disso, Foucault afirma que certos grupos espirituais da Idade Média possuíam um modo de vida e uma atitude em relação à verdade muito semelhante àquela dos cínicos: “Os franciscanos, com seu despojamento, sua errância, sua pobreza, sua mendicância, são até certo ponto os cínicos da cristandade medieval. Quanto aos dominicanos, pois bem, vocês sabem que eles próprios se chamam *Domini canes* (os cães do Senhor).” (FOUCAULT, 2011d, p.160) Destarte, Foucault propõe que a *cultura de si* não foi suprimida pelo cristianismo, mas sim modificada de maneira que, na instância da ascética cristã, a *pureza* se tornou o objetivo das relações de decifração de si mesmo. Mais precisamente, as práticas de si perdem o antigo caráter estético na medida em que deixam de perspectivar a autarquia e passam a objetivar a depuração do si mesmo no que tange à decadência da matéria e da carne. Sendo assim, “o problema da moral como estética da existência foi recoberto pelo problema da purificação.” (FOUCAULT, “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, 2001, p.1225, tradução nossa) De acordo com Foucault, isso significa que o cristianismo colocou a *cultura de si* a serviço do *poder pastoral*, ou seja, o *cuidado de si* se tornou o *cuidado dos outros*, o qual se atrelava ao trabalho do pastor que poderia assumir este papel na medida em que resignado à vontade divina. O pastor é aquele que incita à decifração dos recônditos da alma cristã e à subsequente *desconstituição do si mesmo* em virtude da assimilação a Deus. O pastor é, então, aquele que cuida da comunidade como um todo, mas também de cada indivíduo em particular, sacrificando-se, desse modo, pela vida e pela salvação de si mesmo e do seu rebanho no outro mundo. Portanto, como podemos perceber, durante o cristianismo, a *autarquia* é substituída pela *obediência* atrelada à purificação e à salvação de uma comunidade pastoral. Sobre a importante discussão foucaultiana acerca do *poder pastoral*, Cf. FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir”, in: *Dits et Écrits II. 1976-1988*, 2001, pp.1041-1062; FOUCAULT, M. *Segurança, Território e População*, 2008.

Foucault também esteja se referindo à escolástica, à recepção Medieval da filosofia aristotélica.

Logo, Pierre Hadot e Michel Foucault concebem que a desarticulação entre filosofia e modo de vida se deve mais à teologia cristã do que ao cristianismo. De modo geral, para ambos o cristianismo se desenrola na esteira dos exercícios filosóficos da Antiguidade na medida em que também ele se pretendia originariamente uma prática de vida. As primeiras comunidades cristãs se organizavam em torno de atividades muito semelhantes àquelas desenvolvidas no âmbito das diversas coexistências filosóficas da Antiguidade. Os cristãos primitivos, assim como os filósofos que os antecederam, estavam preocupados em modificar suas vidas no que tange aos diferentes aspectos do comportamento, a saber, no que concerne ao corpo, ao amor e aos bens.

Contudo, não estamos interessados em demarcar nesta pesquisa as rupturas e continuidades estabelecidas por Hadot e Foucault no que se refere às filosofias da Antiguidade e ao cristianismo, embora se possa indicar, à medida que avançarmos em nossa interpretação, que as análises de Pierre Hadot tendem a estabelecer mais elos de continuidade do que rupturas entre paganismo filosófico e cristianismo. Foucault, por sua vez, parece se interessar pelas peculiaridades que delineiam os modos de vida pagãos por contraposição aos modos de vida cristãos, isto é, ele irá nos mostrar que, gradativamente, os cristãos se apropriaram das asceses filosóficas da Antiguidade dando-lhes novo sentido e nova configuração, pois tais asceses passaram a ser motivadas pela *fé* e a dedicação filosófica foi sendo substituída pela religiosidade praticada através da submissão a uma rigorosa codificação moral. De qualquer modo, o que pretendemos destacar neste momento é que a filosofia, para Hadot e para Foucault, perde o seu estatuto prático quando se subordina aos discursos da teologia cristã, isto é, quando a filosofia se transforma em uma ferramenta para a elaboração de procedimentos lógicos capazes de conduzir à graça divina. Na Idade Média a teologia cristã vem suplantando a ética na medida em que se torna a finalidade da filosofia e, em consequência, a espiritualidade começa a se deslocar para as instituições monásticas, até desaparecer quase totalmente mediante a criação das universidades.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Sobre as leituras de Hadot e Foucault acerca das relações entre cristianismo e filosofia antiga, Cf. HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?*, 1999, pp. 333-380; HADOT, P. “La Fin du Paganisme”, in: *Études de Philosophie Ancienne*, 2010, pp.341-374; FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, 2010, pp.75-112; FOUCAULT, M. *Do Governo dos Vivos*, 2014.

Como podemos perceber, por meio da noção de “cuidado de si mesmo” Foucault vislumbra na Antiguidade greco-romana a dimensão prática da filosofia.<sup>14</sup> Desse modo, ele se deparou com a oportunidade de dar ensejo à experiência de uma forma de filosofar para a qual a “historiografia da filosofia, até o presente, não concedeu maior importância.” (FOUCAULT, 2010, p.4) Basicamente, a desfiguração do estatuto prático da filosofia se deve à supervalorização daquilo que poderia ser chamado de:

(...) saber de conhecimento, e não mais saber de espiritualidade. Sem dúvida, foi nos séculos XVI-XVII que o saber de conhecimento finalmente recobriu por inteiro o saber de espiritualidade, não sem ter dele retomado alguns elementos. É certo que, no que concerne ao que se passou no século XVII em Descartes, Pascal, Espinosa, etc., poderíamos encontrar essa conversão do saber de espiritualidade em saber de conhecimento. (FOUCAULT, 2010, p.276)

O *saber de espiritualidade* permite que o sujeito perceba a si mesmo enquanto sujeito de ação; isto é, o sujeito da antiguidade, para que possa conhecer a si mesmo, precisa se modificar eticamente por meio da valorização “de sua realidade no interior do *kósmos*.” (FOUCAULT, 2010, p.276) Diferentemente, o *saber de conhecimento* exige do sujeito um deslocamento epistemológico, pois, para conhecer-se, basta que o sujeito perscrute a si como a um objeto. Por outro lado, conforme Daniele Lorenzini:

O “sujeito” platônico não é um sujeito no sentido moderno do termo: ele não “possui” uma alma, ou um “si”, que ele poderia (ou deveria) conhecer, do qual ele deveria cuidar, que ele deveria descobrir para o “realizar” ou, ao contrário, para o “recusar”. O “sujeito”, em Platão, é um sujeito de ação, ele é um “sujeito” na medida em que ele “se serve” de uma série de coisas, e ele nada mais é do que a alma: nenhuma “interioridade psíquica”, nenhuma “ontologia mental”. É propriamente nesses termos que Foucault interpreta a prática do cuidado de si nos estoicos da época imperial, segundo os quais “ocupar-se de si mesmo” significa sempre “ocupar-se de si na medida

---

<sup>14</sup> Para se referir aos exercícios concernentes às *artes de existência*, que se articulam ao fenômeno da *cultura de si*, Foucault também faz uso de expressões como “práticas de si”, “técnicas de si” ou “estética da existência”: “deve-se entender, com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo. Essas ‘artes de existência’, essas ‘técnicas de si’, perderam, sem dúvida, uma certa parte de sua importância e autonomia quando, com o cristianismo, foram integradas no exercício de um poder pastoral e, mais tarde, em práticas de tipo educativo, médico ou psicológico. De qualquer modo, dever-se-ia, sem dúvida, fazer e refazer a longa história dessas *estéticas da existência* e dessas tecnologias de si.” (FOUCAULT, 2012, pp.17-18) Para John Sellars, é “um lugar comum proclamar que na antiguidade a filosofia foi concebida como um modo de vida. (...) Entre os que procuraram explorar essa questão, Foucault foi o mais explícito, sugerindo que na antiguidade a filosofia era frequentemente concebida como uma arte de viver, uma *‘techne tou biou’*. Na realidade, essa frase não aparece nessa exata forma na literatura antiga. Entretanto, existem referências a *τέχνη περὶ τὸν βίον*, uma arte relacionada ao modo de vida de alguém.” (SELLARS, 2009, p.5, tradução nossa)



em que se é ‘*sujeito de*’, de um certo número de coisas: sujeito de ação instrumental, sujeito de relações com outrem, sujeito de comportamentos e atitudes em geral, sujeito também com relação a si mesmo”. (LORENZINI, 2014, p.280, tradução nossa)

Foucault, como Hadot, também propõe críticas em relação à Modernidade filosófica, embora seja importante destacar que a figura de Kant assume um estatuto ambíguo no seu pensamento, ou seja, é um filósofo que apresenta um papel paradoxal na interpretação foucaultiana acerca da Antiguidade e do presente. Foucault elogia o aspecto crítico da filosofia kantiana, sobretudo, aquele que se desenvolve no célebre texto *Was heisst Aufklärung?*, publicado por Kant em um jornal alemão no final do séc. XVIII. De modo geral, Foucault explica que neste texto a filosofia aparece como uma tarefa cujo intento concerne à análise *crítica* acerca do nosso tempo, do nosso mundo e de nós mesmos. Sendo assim, ela seria um esforço que torna urgente a recusa daquilo que somos neste tempo e neste mundo, ou ainda, a recusa em relação às formas de governo que reprimem e subordinam os sujeitos tanto no âmbito individual quanto coletivo. Ademais, Foucault, tal como apontaremos no próximo capítulo, parece perspectivar sob o viés da *crítica* kantiana uma *atitude ética* que remonta ao cuidado de si da Antiguidade greco-romana, bem como um potencial transformador no que concerne às estruturas políticas, pedagógicas e morais do presente. A tarefa crítica adquiriu, conforme Foucault, grandes proporções na história da filosofia, da arte e da política, ensejando importantes focos de resistência à moderna desarticulação entre o *logos* e o *bíos*. Basicamente, para Foucault, as exceções da Modernidade seriam Nietzsche, Schopenhauer, Stirner, o anarquismo, Baudelaire e o dandismo, além de Manet e Magritte. Ao que parece, portanto, a crítica de Foucault à Modernidade não se estenderia ao Modernismo.<sup>15</sup> Cabe também ressaltar que Foucault, como explicitaremos no decorrer desta Dissertação, distintamente de Pierre Hadot, afastou-se do aspecto universal da filosofia kantiana, o qual parece ter a seus olhos ressonâncias ético-políticas catastróficas. (FOUCAULT, “Le retour de la morale”, 2001, p.1525; “Une esthétique de l’existence”, 2001, pp.1550-1551) Talvez seja possível afirmar que a Modernidade, segundo Foucault, vivenciou dois grandes momentos no que tange à

---

<sup>15</sup> FOUCAULT, 2010, p.224; FOUCAULT, 2011d, pp.164-165; Sobre as interpretações de Foucault em relação à *crítica* kantiana, Cf. FOUCAULT, M. “¿Qué es la crítica?”, in: *Daímon*. Revista de Filosofia, 1995, pp.5-25; FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?”, in: *Dits et Écrits II. 1976-1988*, 2001, pp.1381-1397; Cf. FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir”, in: *Dits et Écrits II. 1976-1988*, 2001, pp.1041-1062; FOUCAULT, M. “Aula de 5 de Janeiro de 1983”, in: *O Governo de si e dos outros*, 2011c, pp.3-39.

articulação entre o *sujeito* e a *verdade*. Com Descartes, o sujeito de conhecimento se desarticula do sujeito moral; por outro lado, Kant abandona o *sujeito-substância* e restabelece o vínculo de necessidade entre o *sujeito que conhece* e o *sujeito que age* através da inauguração do *sujeito universal*, o qual, “na medida em que ele é universal, podia ser o sujeito do conhecimento que, contudo, exigia doravante uma atitude ética – é precisamente essa relação a si que Kant propõe na *Crítica da Razão Prática*.” (FOUCAULT, “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, 2001, p.1230, tradução nossa)

De modo geral, porém, tanto Hadot quanto Foucault concebem que a filosofia na Idade Moderna não exige mais a transformação do si mesmo, ou seja, percebem que a desarticulação entre filosofia e espiritualidade desencadeia uma mutação na representação da própria filosofia e no procedimento filosófico que, desconectado da vida, torna-se um luxo racional cujo exercício se limita aos espaços pedagógico-institucionais. De fato, de acordo com Pierre Hadot os aspectos que chamaram a atenção de Foucault no que concerne à história dos exercícios espirituais são os seguintes:

A descrição que eu dava, neste artigo [*Exercices spirituels*; CLS], da filosofia antiga como arte de viver, como estilo de vida, como maneira de vida, o esforço que eu fazia também, neste estudo, para explicar porque a filosofia moderna esquecera esta tradição e tornara-se quase exclusivamente um discurso teórico, a ideia que delineava, e que em seguida desenvolvi no meu livro *Exercícios espirituais*, a ideia segundo a qual o cristianismo recuperou, à sua maneira, certas técnicas dos exercícios espirituais praticados na Antiguidade, tudo isto, parece-me, reteve a atenção de M. Foucault. (HADOT, 1993; p.148-149 do *apêndice*)

Além disso, a compreensão da filosofia como estilo de existência permitiu que Foucault tivesse acesso a uma austeridade ética bastante diversa daquela das morais cristãs e modernas que, fundadas num modelo jurídico, articulam codificação e proibição.<sup>16</sup> Para Davidson os textos de Hadot despertaram a atenção de Foucault em relação aos antigos, mas, acima de tudo, possibilitaram a percepção do aspecto ascético da ética, cuja relevância, ademais, não se limitava à interpretação da Antiguidade, na

---

<sup>16</sup> “Ora, parece, pelo menos em uma primeira abordagem, que as reflexões morais da Antiguidade grega e greco-romana foram muito mais orientadas para as práticas de si, e para a questão da *askesis*, do que para as codificações de condutas e para a definição estrita do permitido e do proibido.” (FOUCAULT, 2012, p.39)

medida em que as análises de Foucault acerca dos antigos seriam motivadas por seu interesse pela história do presente:

A conceptualização de Foucault da ética como relação de si para consigo nos fornece um quadro de enorme profundidade e sutileza, e é esse quadro – da substância ética, modo de sujeição, atividade auto-formadora e telos – que nos permite compreender aspectos do pensamento antigo que, de outro modo, permaneceriam ocultos. Eu argumentei, em outro lugar, que a concepção ética de Foucault está, de fato, em débito com o trabalho de Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, com a história de Hadot sobre a filosofia antiga como uma história dos exercícios espirituais. Não obstante, ao fornecer um conteúdo conceitual detalhado à ideia da relação de si para consigo, ao analisar essa relação nos termos de quatro componentes distintos, Foucault torna possível, para nós, perceber precisamente como escrever uma história da ética que não irá colapsar em uma história dos códigos morais. (DAVIDSON, 2006, pp.130-131, tradução nossa)

Decerto, Hadot pode ter sido decisivo para o desvio do olhar foucaultiano em direção aos antigos, bem como para a elaboração da ideia de que a filosofia corresponde a um ensaio cuja experiência possui um potencial radicalmente transformador. Não por acaso, portanto, no prefácio ao *Uso dos Prazeres*, Foucault afirma: “os livros de P. Brown, os de P. Hadot e, em várias ocasiões, seus pareceres e as conversações que mantivemos, me foram de grande valia.” (FOUCAULT, 2012, p.14) Contudo, talvez seja possível propor a hipótese de que as convergências entre Foucault e Hadot se limitam mais à *forma* da definição que propõe a filosofia como prática de vida do que ao *conteúdo* filosófico, estético, ético e político dessa acepção.

Assim, esta pesquisa pretende recontextualizar o *diálogo interrompido* entre Pierre Hadot e Michel Foucault por meio da suposição de que as convergências entre os autores são pontuais, uma vez que aprofundarmos a discussão das perspectivas de Foucault e de Hadot no que concerne à filosofia antiga e à experiência que cada um empreende da história perceberemos (1) que as convicções e concepções filosóficas de Foucault e Hadot não são as mesmas; e (2) que as implicações contemporâneas dos *exercícios espirituais*, tal como interpretados por Hadot, e das *técnicas de si*, tal como analisadas por Foucault, divergem *filosoficamente* no que concerne às relações entre a estética, a ética e a política. Logo, não se trata de reatualizar a discussão entre Foucault e Hadot a partir de uma diferenciação apressada, que atribuiria às interpretações de Hadot um caráter proeminentemente histórico-filológico, porém desvinculadas de qualquer interesse filosófico pelo presente, ao passo que as análises de Foucault possuiriam uma motivação filosófica, voltada para o presente histórico, embora fossem

desprovidas de precisão filológica. Por outro lado, investigaremos as críticas empreendidas por Pierre Hadot em relação a Michel Foucault recorrendo a um quadro conceitual mais complexo que articula e atribui caráter de atitude filosófica e de pertinência filológica tanto às leituras de Foucault quanto às de Pierre Hadot em suas interpretações das antigas ascese filosóficas.

### ***1.3. Conversas contemporâneas sobre o diálogo entre Pierre Hadot e Michel Foucault***

Davidson, em alguns dos seus comentários mais recentes acerca da relação entre Michel Foucault e Pierre Hadot, pode nos induzir a pensar que Foucault utilizaria indistintamente as noções de “exercícios espirituais” e de “técnicas de si”:

Após uma leitura atenta dos trabalhos de Pierre Hadot, leitura que se enxertava certamente com seus próprios interesses filosóficos, Foucault descobriu na filosofia antiga, e em particular nos estoicos e cínicos (mas igualmente em Platão e no monaquismo cristão), um lugar indiscutível de exercícios espirituais éticos, que ele designava geralmente como técnicas ou práticas de si. (DAVIDSON, 2010, p.453, tradução nossa)

Davidson está convencido de que (1) “há um uso do conceito de estilo de existência a ser encontrado nos últimos trabalhos de Foucault, que pode e deve ser preservado, e um uso, além disso, que alinha os escritos de Foucault mais estreitamente às interpretações de Hadot acerca do pensamento antigo”; e de que (2) “para Foucault a filosofia era um exercício espiritual”. (DAVIDSON, 2006, pp.130-131, tradução nossa) Entretanto, se a proximidade entre Pierre Hadot e Michel Foucault é assim tão intensa quanto o pretende Davidson, de maneira que poderíamos vislumbrar a significativa marca de Hadot e de seus exercícios espirituais sobre as concepções foucaultianas de *filosofia* como modo de vida e de *ética* como estilo de existência, então de que modo poderíamos compreender a seguinte crítica de Pierre Hadot em relação à descrição foucaultiana acerca das antigas práticas filosóficas?

M. Foucault descreve com precisão, em *O Cuidado de si*, o que ele chama de “práticas de si” sustentadas pelos filósofos estoicos na Antiguidade: o cuidado de si mesmo, o qual, por sinal, só pode ser realizado sob a direção de um guia espiritual, a atenção ao corpo e à alma que implica este cuidado de si mesmo, os exercícios de abstinência, o exame de consciência, a filtragem das representações e finalmente a conversão em direção a si, a posse de si. M. Foucault concebe estas práticas como “artes da existência” e “técnicas de si”. E é bem verdade que, na Antiguidade, falava-se a respeito da “arte de

viver”. Mas, parece-me que a descrição que M. Foucault dá àquilo que eu nomeara “exercícios espirituais”, e que ele prefere chamar de “técnicas de si”, está demasiadamente centrada no “si”, ou, ao menos, sobre certa concepção de si. (HADOT, 1993; p.149 do *apêndice*)

Pierre Hadot parece empreender, por meio de sua crítica à reflexão foucaultiana da cultura de si, um distanciamento entre aquilo que ele próprio designa como “exercícios espirituais” e aquilo que Foucault denominou como “técnicas de si”. De acordo com Hadot, a interpretação de Foucault sobre os exercícios filosóficos da Antiguidade teria atribuído excessiva atenção ao *si mesmo* e, por esse motivo, teria desconsiderado a importância da Natureza e do Cosmos sobre as antigas ascetes da filosofia:

Em suma, o que Foucault chama de ‘práticas de si’ de acordo com os estoicos, e também com os platônicos, corresponde bem, e isto é verdade, a um movimento de conversão em direção a si: libera-se da exterioridade, do apego passional aos objetos exteriores e aos prazeres que eles podem propiciar, observa-se a si mesmo para ver se se progrediu neste exercício, procura-se ser mestre de si mesmo, possuir a si mesmo, encontrar sua felicidade na liberdade e na independência interior. Eu estou de acordo com todos estes pontos. Contudo, penso que este movimento de interiorização é inseparavelmente solidário a outro movimento, no qual se eleva a um nível psíquico superior em que se encontra um outro tipo de exteriorização, uma outra relação ao exterior, uma nova maneira de estar-no-mundo e que consiste em tomar consciência de si como parte da Natureza, como parcela da Razão universal. (HADOT, 1993; p.159 do *apêndice*)

Em textos anteriores, o próprio Davidson parecia dar razão às reservas feitas por Hadot em relação a Foucault, pois ele então afirmava que “a interpretação de Foucault sobre a cultura de si na Antiguidade tardia é algumas vezes muito restrita e, portanto, enganosa.” (DAVIDSON, 2006, p. 130, tradução nossa) De um ponto de vista histórico-filológico, portanto, as interpretações de Hadot sobre os antigos seriam mais meticulosas e certas do que as de Foucault. Segundo Davidson, os conceitos de *exercícios espirituais* e de *estilo* são apropriadamente retomados por Michel Foucault, embora não sejam corretamente interpretados, já que Foucault não se voltaria a determinados aspectos doutrinários que parecem ser histórica e filologicamente relevantes para caracterizar corretamente a filosofia antiga. De fato, Davidson afirma que os supostos enganos cometidos por Foucault, os quais são apontados por Pierre Hadot, concernem a “um defeito de interpretação, não de conceptualização.” (DAVIDSON, 2006, p.130, tradução nossa) Ademais, ainda de acordo com Davidson, também caberia afirmar que os possíveis deslizes interpretativos de Foucault não se deveriam a meros

enganos ou tropeços filológicos, mas se articulariam ao seu interesse filosófico pela história do presente. Nesse sentido, as leituras de Foucault sobre os antigos seriam orientadas por uma preocupação filosófica para com o presente, aspecto talvez menos evidente em Pierre Hadot, cujas análises apresentariam, acima de tudo, um valor histórico-filológico:

Eu realmente penso que a interpretação de Hadot sobre esses textos antigos é historicamente a mais acurada. As interpretações de Foucault são, eu acredito, motivadas, ao menos em parte, por seu específico interesse na história do presente, por exemplo, por seu interesse na noção da *askésis* homossexual (...) e pela sua insistência, ao discutir o dandismo em “O que são as Luzes?”, em associar a estética com a ética. (DAVIDSON, 2006, p.144, nota 24, tradução nossa)

De maneira geral, portanto, Davidson considera que Foucault, diferentemente de Hadot, não insiste na *universalização* ou *divinização do si mesmo*. As interpretações de Foucault não dariam importância ao movimento transcendental que, de acordo com Hadot, eleva o si mesmo à Natureza Universal.<sup>17</sup> Foucault, por sua vez, estaria mais interessado em perceber de que forma um conjunto de regras e exercícios éticos que o indivíduo prescreve a si mesmo são capazes de encetar a autarquia ou o domínio de si. Dessa maneira, “se a interpretação de Foucault acerca da ética antiga parece, algumas vezes, beirar a estetização do si, a interpretação de Hadot insiste na divinização do si.” (DAVIDSON, 2006, p.139, tradução nossa) Como podemos perceber, para Davidson essas importantes diferenças interpretativas não inibem a relevância das proximidades conceituais entre Foucault e Pierre Hadot. De fato, Davidson não parece se preocupar em restringir a noção de “exercícios espirituais” a Pierre Hadot e a de “técnicas de si” a Michel Foucault porque, para ele, ambas se vinculam apropriadamente à conceptualização da *filosofia* como prática de vida e da *ética* como estilo de existência.

Sendo assim, Foucault retomaria com perfeição a ideia de que a filosofia é um *exercício espiritual*, mas suprimiria o aspecto transcendental que caracteriza a interpretação de Hadot acerca das antigas ascetes filosóficas. Deste modo, a falta de meticulosidade histórico-filológica de suas análises da ética e da filosofia dos antigos se deveria à proeminência do interesse filosófico de Foucault em relação ao presente. Assim, a distinção entre *interpretação* e *conceptualização*, elaborada por Arnold Davidson para explicar as convergências e divergências entre Hadot e Foucault, se

---

<sup>17</sup> Arnold Davidson reconhece que “Foucault não amava nem um pouco a sabedoria transcendental da qual fala Hadot. Foucault sempre criticou, com virulência, toda a concepção de moralidade como lugar de valores transcendentais.” (DAVIDSON, 2010, p.464, tradução nossa)

atrelaria a uma diferenciação entre história, entendida aqui como fidelidade historiográfica e doutrinal aos preceitos éticos e filosóficos da Antiguidade, e filosofia, entendida aqui como interpretação filosófica do passado movida por questionamentos que se inspiram no presente. Por conseguinte, talvez seja possível afirmar que, para Davidson, os distanciamentos interpretativos entre Foucault e Hadot concernem ao modo como cada um deles pensa a relação entre filosofia e história, bem como à maneira como cada um deles põe em prática a reflexão sobre a filosofia de uma determinada época histórica. No entanto, Davidson também ressalva que a análise de Hadot acerca dos antigos não seria destituída de interesse filosófico pela atualidade. (DAVIDSON, 1990, p.475) Por certo, Hadot também afirmava que a sua caracterização histórica da antiguidade visava “oferecer ao homem contemporâneo um modelo de vida.” (HADOT, 1993; p.153 do *apêndice*)

Jean-François Pradeau também atribui aos trabalhos de Pierre Hadot um caráter histórico-filológico que não poderia ser vislumbrado nas interpretações de Michel Foucault, pois “Foucault não tinha um interesse pelos gregos enquanto tais; seu interesse era traçar uma genealogia capaz de servir à elaboração de uma ética contemporânea, de contribuir para o reconhecimento de novas práticas de si.” (PRADEAU, 2004, p.145) Dessa maneira, Pradeau e Davidson articulam o diálogo entre Michel Foucault e Pierre Hadot por meio da diferenciação entre a dimensão filosófica na qual se insere o retorno de Foucault à filosofia e à ética dos antigos, e o contexto mais prioritariamente histórico-filológico dos estudos de Hadot. Contudo, diferentemente de Arnold Davidson, Pradeau acentua os supostos distanciamentos entre Foucault e Hadot, pois argumenta que o modo muito peculiar pelo qual Foucault reconstituiu os exercícios filosóficos dos antigos seria propositalmente descontextualizado, visto que seu interesse primeiro residiria não em compreender os antigos, mas em encontrar uma alternativa filosófica capaz de pensar a ética no presente para além do universalismo moral dos modernos:

Como o próprio Foucault o repete em alguns textos e entrevistas contemporâneos a suas últimas obras, ele buscou na ética antiga uma saída para a moral universal, de “todo o mundo”, na espécie de uma ética da escolha, de uma ética à exata medida do pequeno número de indivíduos reunidos por certas práticas, especialmente sexuais. Nesse sentido, e essa é a razão pela qual o contexto exato dos exercícios espirituais gregos não prende sua atenção, é claro que o recurso aos Antigos serve apenas para encontrar as condições de possibilidade de

uma ética de indivíduos que não seja uma moral individualista do voltar-se sobre si ou do retiro. (PRADEAU, 2004, pp.145-146)

De acordo com Pradeau, portanto, Pierre Hadot estaria correto em apontar que a ética, tal como interpretada por Foucault, possuiria um caráter estético que o levaria a desconsiderar a importância do destino ou da natureza universal sobre a modificação do si mesmo. No entanto, como visto, para Pradeau isso se deveria ao fato de que o interesse foucaultiano se encontraria exclusivamente no presente, a ponto dele afirmar que, para Foucault, “a ética da *História da Sexualidade* não é a da filosofia antiga.” (PRADEAU, 2004, p.142) Segundo Pradeau, portanto, as divergências entre Hadot e Foucault corresponderiam (1) à finalidade da interpretação de ambos sobre os antigos e, assim, (2) à maneira pela qual cada um concebe a articulação entre filosofia e estilo de vida. Para Pradeau, enquanto a análise de Hadot seria caracterizada por objetivos históricos pautados em competências filológicas, a interpretação de Foucault possuiria intenções filosóficas vinculadas a preocupações éticas contemporâneas.

No entanto, como explica Daniele Lorenzini, se é certo que esse tipo de argumento que estabelece “uma linha de separação mais ou menos clara entre Foucault e Hadot com base em suas competências filológicas” (LORENZINI, 2014, p.303, tradução nossa) pode ser importante para a análise de detalhes doutrinários relativos a passagens bastante específicas de determinados textos antigos, por outro lado ele não parece suficiente para considerar as características e implicações mais gerais das leituras de Hadot e Foucault acerca da Antiguidade greco-romana. Ademais, atribuir a Hadot uma perspectiva prioritariamente histórico-filológica é vincular sua reflexão a um estrito ideal de pureza interpretativa ou de objetividade e, deste modo, desconsiderar a carga filosófica que incide sobre a noção de “exercícios espirituais”. Do mesmo modo, atribuir a Foucault uma perspectiva prioritariamente filosófica, isto é, voltada exclusivamente para interesses imediatos de seu presente histórico, é ignorar seu cuidado e atenção filológicos em relação à interpretação dos textos antigos.<sup>18</sup>

Portanto, quando supomos que as convergências entre Pierre Hadot e Michel Foucault se limitam mais à *forma* da definição que articula filosofia e prática de vida do

---

<sup>18</sup> “Não sou helenista nem latinista. Mas me pareceu que, com bastante cuidado, paciência, modéstia e atenção, era possível adquirir familiaridade suficiente com os textos da Antiguidade grega e romana: quero dizer essa familiaridade que permite, de acordo com uma prática sem dúvida constitutiva da filosofia ocidental, interrogar, ao mesmo tempo, a diferença que nos mantém à distância de um pensamento em que reconhecemos a origem do nosso, e a proximidade que permanece a despeito desse distanciamento que nós aprofundamos sem cessar.” (FOUCAULT, 2012, p.42, nota1)



que ao *conteúdo* filosófico, estético, ético e político dessa acepção, não almejamos alegar que os laços entre Hadot e Foucault seriam inexistentes, ou que poderiam ser explicados de maneira simplista, recorrendo a uma fórmula cabal que separaria competência filológica e intenção filosófica. Por outro lado, pretendemos mostrar que a reatualização do *diálogo interrompido* entre Foucault e Hadot pode ser empreendida por meio de uma perspectiva teórica que vincula estatuto filosófico e preocupação filológica tanto às análises de Pierre Hadot quanto às de Michel Foucault.

A fim de avançar em relação ao estado atual da discussão acerca das relações de proximidade e distância entre Foucault e Hadot, trata-se agora de compreender as opções filosóficas e filológicas que permeiam as investigações de ambos sobre os antigos, as quais desencadeiam experiências histórico-filológicas distintas e que se expressam no modo como cada um pensa a articulação entre estética, ética e política.

Pierre Hadot, ao elaborar suas críticas aos últimos trabalhos de Foucault, explica que as diferenças interpretativas existentes entre ambos acerca dos antigos exercícios filosóficos decorrem de *opções filosóficas* distintas, as quais poderiam ter ensejado uma rica discussão entre aquilo que ele designou como “exercícios espirituais” e Foucault como “técnicas de si”. Após pontuar, na comunicação “Reflexões sobre a noção de ‘cultura de si’” (ver *apêndice*, pp.147-170), os principais aspectos dos exercícios espirituais que chamaram a atenção de Foucault, Hadot propõe o seguinte:

Gostaria de apresentar aqui certas observações destinadas a especificar, para além desta convergência, as diferenças de interpretação e, finalmente, de opção filosófica que nos separavam e que teriam podido alimentar um diálogo que, infelizmente, a morte prematura de M. Foucault rapidamente interrompeu. (HADOT, 1993; p.149 do *apêndice*)

De acordo com Daniele Lorenzini, as leituras do mundo antigo “foram modeladas, em Hadot assim como em Foucault, por uma ‘opção filosófica’ precisa, que se trata de trazer à luz sem opor de forma estéril e cega uma perspectiva que se pretenderia histórico-filosófica (aquela de Hadot) e uma perspectiva que seria, ao contrário, exclusivamente filosófica (aquela de Foucault).” (LORENZINI, 2014, p.303, tradução nossa) Sendo assim, as diferenças entre as concepções de filosofia como *exercício espiritual* e de filosofia como *cuidado de si* não seriam meramente filológicas, mas resguardariam divergências filosóficas entre Foucault e Hadot, as quais se articulam (1) aos motivos pelos quais o estudo do mundo antigo se faz importante para a contemporaneidade e (2) aos conceitos de estética, ética e política que incidem sobre

esses dois modos de conceber a filosofia como estilo de viver. Contrariamente a Jean-François Pradeau e Arnold Davidson, Daniele Lorenzini propõe que as diferenças historiográficas ou interpretativas entre Pierre Hadot e Michel Foucault decorrem de divergências conceituais pautadas por concepções filosóficas distintas.

Com efeito, tanto Pierre Hadot quanto Michel Foucault concedem especial atenção às filosofias do período helenístico e romano. Porém, o interesse de Hadot se volta, sobretudo, ao aspecto universalizante ou divinizador do si mesmo, o qual constitui a característica mais importante dos exercícios espirituais. A elevação do pensamento em direção à totalidade permite desconstituir a subjetividade individual e, assim, encontrar a objetividade do si que se une à perspectiva universal. Para Hadot, a *grandeza d'alma* ou *ultrapassagem de si* [*megalopsuchia*], tema a ser abordado em capítulo futuro, consiste em um fenômeno de origem platônica que perpassa toda a tradição da filosofia greco-romana e do cristianismo.<sup>19</sup>

Foucault, em contrapartida, privilegia o estoicismo, o epicurismo e o cinismo ao caracterizar as práticas de si por perceber que, no período helenístico-romano, o preceito que prescreve o cuidado de si mesmo atingiu uma forte proporção cultural, ou seja, as relações de si para consigo foram intensificadas e ampliadas a inúmeras relações sociais. Isso quer dizer que nesse período a filosofia perdeu seu antigo status aristocrático-platônico e seu alcance deixou de ser *político* para se tornar *cosmopolítico*. Foucault vislumbra, no período que concerne à idade de ouro do cuidado de si<sup>20</sup> uma articulação entre ética e política muito diferente da que percorre a tradição socrático-platônica. Destarte, Foucault parece se interessar pelo aspecto estético do si mesmo que se insere na imanência do mundo, aspecto que será abordado em detalhe mais adiante.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> “O ‘exercício da morte’ está, então, ligado à contemplação da totalidade, à elevação do pensamento, passando da subjetividade individual e passional à objetividade da perspectiva universal, ou seja, ao exercício do pensamento puro. Essa característica do filósofo recebe aqui pela primeira vez um nome que ela manterá em toda a tradição antiga: a grandeza d'alma.” (HADOT, 1993, p.53, tradução nossa) Para se referir a esse importante aspecto dos exercícios espirituais, Pierre Hadot também utiliza a noção “ultrapassagem de si”, expressão contemporânea por meio da qual ele pretende mostrar o alcance e a importância da *grandeza d'alma* para a atualidade: “Há, no indivíduo, uma transformação radical das perspectivas, uma dimensão universalista e cósmica sobre a qual M. Foucault, parece-me, não insistiu suficientemente: a interiorização é ultrapassagem de si e universalização. Todas as observações que eu acabo de desenvolver não se situam somente no quadro de uma análise histórica da filosofia antiga, elas visam igualmente à definição do modelo ético que o homem moderno pode descobrir na Antiguidade.” (HADOT, 1993; p.160 do *apêndice*)

<sup>20</sup> Cf. FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, 2010, p.74; FOUCAULT, M. *A História da Sexualidade 3: o cuidado de si*, 2011b, p.49.

<sup>21</sup> “À primeira vista, o único interesse comum de Deleuze e Foucault é o anti-platonismo da filosofia helenística e, em particular, do estoicismo. Para Foucault, o platonismo representa a subordinação do

Frédéric Gros parece seguir essa mesma via argumentativa ao afirmar que, a partir de uma mesma fórmula que define filosofia como modo de viver

Foucault, de um lado, insistirá muito mais sobre os exercícios de auto-subjetivação, de reforço ético de si para consigo, etc., declarando marginais os exercícios espirituais de diluição do sujeito numa totalidade cósmica; e, por outro lado, ele se dedicará a construir uma ruptura franca e decisiva entre os modos de subjetivação antigo e cristão, enquanto que Hadot multiplica os vínculos entre esses dois modos de subjetivação. (GROS, 2008, p.129)

Por conseguinte, a fim de recontextualizar o *diálogo interrompido* entre Pierre Hadot e Michel Foucault, retomaremos as críticas que Hadot direcionou aos últimos trabalhos de Foucault, centrando a atenção na maneira pela qual ambos interpretaram os dois aspectos que compõem as ascese da Antiguidade greco-romana, isto é, aquele que associa filosofia à *terapia das paixões* [*therapeuein*] e aquele que concerne à conversão do olhar em relação ao mundo ou à *grandeza d'alma*, assuntos que serão discutidos no capítulo 3. Deste modo, investigaremos a caracterização estético-individualista que Hadot atribuiu à interpretação foucaultiana das antigas ascese, visto que, para Hadot, Foucault conceberia a ética dos antigos como uma estética cuja finalidade seria o prazer que se retém em si mesmo. Além disso, reconsideraremos, sob um viés filosófico, a crítica proposta por Hadot de que Foucault teria suprimido de seus estudos a relação entre o si mesmo e o cosmos. Nossa meta será explorar, por um lado, a dimensão transcendental dos exercícios espirituais definidos por Hadot e, por outro, o caráter imanente das técnicas de si tal como estudadas por Foucault. Trata-se de perceber, por meio desta análise, de que modo Foucault e Hadot articulam estética, ética e política e, assim, de indicar como os dois filósofos pensam a relação entre os indivíduos e a comunidade social, não só no que tange aos antigos, mas também no que se refere às implicações éticas e políticas das *práticas de si* e dos *exercícios espirituais* na atualidade.

---

cuidado de si a um conhecimento de si totalizante que implica na conversão a um real transcendente. (...) Foucault e Deleuze enfatizam que essa arte estoica do acontecimento visa a uma inserção de si na imanência do mundo e do tempo. Foucault analisa 'o olhar mergulhado sobre a totalidade do mundo', segundo Sêneca, em oposição ao platônico mito de Er." (BÉNATOUIL, 2003, pp. 30-31, tradução nossa)

#### **1.4. A retomada do diálogo Foucault-Hadot no cenário da filosofia estoica**

O diálogo entre Pierre Hadot e Michel Foucault é desenvolvido no contexto da análise da filosofia helenística e romana, particularmente do estoicismo, do epicurismo e do cinismo. Entretanto, Pierre Hadot constata que Foucault raramente se refere ao epicurismo para caracterizar a idade de ouro do cuidado de si. Segundo Hadot, essa atitude de Foucault é bastante curiosa, pois, a princípio, seu projeto estético pareceria concordar muito mais com o hedonismo epicurista do que com o suposto puritanismo estoico:

Curiosamente, Foucault fala pouco dos epicuristas. Isso é particularmente muito inesperado, pois em certo sentido a ética epicurista é uma ética sem norma, uma ética autônoma que não pode se fundar sobre a Natureza, produto do acaso, uma ética, portanto, que pareceria concordar perfeitamente com a mentalidade moderna. A razão desse silêncio se encontra talvez no fato de que é muito difícil integrar o hedonismo epicurista ao esquema geral do uso dos prazeres proposto por M. Foucault. (HADOT, 1993; p.154 do *apêndice*)

De fato, as referências de Foucault ao epicurismo não são tão numerosas quanto as referências ao estoicismo e ao cinismo. Todavia, isso não significa que o epicurismo seja descartado das reflexões que Foucault desenvolve sobre a cultura de si ou, ainda, que o estilo de vida epicurista seja incompatível com o quadro de análise que Foucault elabora no prefácio ao *Uso dos Prazeres* a fim de caracterizar os pontos em relação aos quais se podem vislumbrar as nuançadas diferenças entre os modos de vida da Antiguidade greco-romana. Ademais, o hedonismo epicurista, assim como o estoicismo e o cinismo, permitiu-lhe mostrar “de que maneira, na Antiguidade, a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados através das práticas de si, pondo em jogo os critérios de uma ‘estética da existência’.” (FOUCAULT, 2012, p.19)

Foucault, entretanto, não está interessado no modo pelo qual epicurismo, estoicismo e cinismo foram capazes de potencializar o prazer que o indivíduo retém em si mesmo, como sugere Hadot ao vincular as análises de Foucault à “mentalidade moderna”. (HADOT, 1993; p.154 do *apêndice*) Por outro lado, ele pretende mostrar, a partir da análise das técnicas de si epicuristas, estoicas e cínicas que a austeridade moral surge muito antes da codificação cristã e da juridificação moderna, ou seja, que a austeridade moral nasce da filosofia e possui um aporte ético na medida em que:

(...) não se encontrará, nos filósofos, projeto para uma legislação coercitiva e geral dos comportamentos sexuais; eles incitam a mais austeridade os indivíduos que queiram levar uma outra vida que não

aquela ‘dos mais numerosos’. (...) o que se marca nos textos dos primeiros séculos – mais do que novas interdições sobre os atos – é a insistência sobre a atenção que convém ter para consigo mesmo.” (FOUCAULT, 2011b, p.46)

Ao empreender sua análise acerca do *cuidado de si* Foucault nos permite perceber os deslocamentos ético-políticos entre epicurismo, estoicismo e cinismo. Isso significa que, diferentemente de Pierre Hadot, Foucault não está interessado em pontuar as continuidades entre tais filosofias no que se refere a uma concepção de *natureza* (*phúsis*) cuja inflexão seria ontológica. Mais precisamente, o quadro de inteligibilidade que prepondera nas interpretações de Foucault não é idêntico ao de Pierre Hadot. De modo geral, interpretar as diferenças éticas que constituem o fenômeno da cultura de si através da estética da existência nada mais é do que perceber de que maneira cada uma das verbes filosóficas do período helenístico-romano atrelou ação, prazer e desejo aos diferentes aspectos do comportamento dos indivíduos. Também argumentaremos que Foucault não deixa de vislumbrar o papel que a *natureza* (*phúsis*) exerce nestas filosofias. Com efeito, por um lado Foucault observa no epicurismo, estoicismo e cinismo a abertura para entrever quais seriam as consequências éticas e políticas de filosofias que não estabeleceriam um laço fundamental e transcendental entre a *natureza* e o *si mesmo*. Por outro lado o caráter imanente do vínculo entre o homem e a natureza parece ter despertado a curiosidade de Foucault no que tange às filosofias da idade de ouro do cuidado de si.

Pierre Hadot, por sua vez, interpreta as filosofias helenístico-romanas por meio dos *exercícios espirituais*; ou seja, ele pretende empreender, sobretudo, uma análise acerca da *grandeza d'alma*, prática filosófica que desencadeia o movimento transcendental do si mesmo em direção à natureza universal. (HADOT, 1993, pp.53-54) Para Hadot, a grandeza d'alma é um fenômeno filosófico que vigorou no âmbito dos exercícios socrático-platônicos e se propagou no decorrer da Antiguidade greco-romana de modo a caracterizar, acima de tudo, a atitude especulativa e contemplativa das ascetes antigas. De acordo com Pierre Hadot, a grandeza d'alma, assunto que será abordado no último capítulo, concerne ao *exercício da morte*, o qual permitiria o desvelamento da identificação entre a natureza do homem e a natureza do Todo, na medida em que livraria os homens das ilusões da individualidade através do desprendimento em relação ao corpo.

Desta maneira, talvez seja possível afirmar que, no caso de Pierre Hadot, as filosofias helenísticas e romanas são privilegiadamente analisadas em virtude das

conexões que existem entre elas e o platonismo. Foucault, por sua vez, priorizaria a interpretação do estoicismo, epicurismo e cinismo por perceber uma ruptura entre estas vertentes filosóficas e o platonismo. Assim sendo, Foucault, em distinção a Pierre Hadot, não se debruça exaustivamente sobre a análise do neoplatonismo, já que parece se interessar, acima de tudo, pelos posicionamentos filosóficos que mais se distanciariam da transcendência classicamente platônica. Logo, a interpretação de Foucault acerca da *exercitação da morte* parece se distinguir da análise empreendida por Hadot, pois, conforme Foucault, esta atividade se vincularia mais à valorização do momento presente, ou melhor, à urgência da modificação criativa de si mesmo e da multiplicação dos laços de amizade, do que a um puritanismo filosófico que tenderia ao consentimento incondicional ao Destino ou à Razão universal.

Pierre Hadot e Michel Foucault procuraram nos mostrar a riqueza filosófica inerente ao período helenístico-romano, correntemente considerado pela historiografia da filosofia como uma época de decadência da civilização grega, já que muitos estudiosos conceberam que nesse momento histórico a filosofia teria perdido seu vigor, na medida em que se tornara, em virtude da dissolução da *polis*, da ascensão do império e do contato com o Oriente, uma prática individualista cuja finalidade seria a reclusão do indivíduo privado da esfera pública. (HADOT, 1999, pp.140-141; FOUCAULT, 2011b, pp.88-90) Foucault e Hadot propõem que esse tipo de interpretação é incapaz de perceber que a vida filosófica, estética, ética e política continuava a ser tão intensa no período helenístico-romano quanto no socrático-platônico, embora segundo novos parâmetros.

Contudo, Pierre Hadot parece ensejar certa justificação desta assertiva ao defender que as filosofias helenísticas e romanas não teriam abandonado totalmente o platonismo e o aristotelismo, ou seja, que as atividades filosóficas continuariam a ter um caráter especulativo e contemplativo, vinculado à elevação do si mesmo em direção à universalidade da Razão, de modo que se preservaria sua vocação quanto à formação de homens políticos capazes de modificar as cidades. Foucault, contrariamente, atribuiria a riqueza do período helenístico-romano à intensificação dos exercícios éticos em relação a si mesmo, os quais permitiriam a reinvenção das formas de atuação política ao diluírem os limites entre o público, classicamente pensado como o espaço de atuação político-institucional, e o privado, tradicionalmente considerado como o ambiente de aplicação da moral. Para Foucault, ademais, o estoicismo, o epicurismo e o cinismo se tornariam interessantes porque romperiam com as características especulativas e

contemplativas da filosofia de Platão e Aristóteles, isto é, as filosofias helenístico-romanas teriam um caráter proeminentemente ético e político, porém considerado a partir de uma relação de imanência entre o si mesmo e o cosmos. Por conseguinte, de acordo com tais filosofias a ética estaria articulada à política de tal maneira que seus espaços de atuação se entrecruzariam. Mais precisamente, as ações políticas teriam se tornado ações éticas, ao mesmo tempo em que as atitudes éticas teriam se tornado atitudes políticas.

Assim, Foucault ressalta a proeminência ético-política do princípio do cuidado de si nas filosofias helenístico-romanas. Nesse período, o *cuidado de si* se torna independente do preceito delfico que prescreve o *conhecimento de si mesmo*, isto é, o conhecimento transcendental da natureza humana e da natureza do divino deixa de fundamentar as práticas de cuidado. Isso significa que não haveria necessidade, como no platonismo, que o indivíduo transcendesse a si mesmo para, então, cuidar eticamente de si e politicamente dos outros. No período helenístico-romano, o conhecimento adquire um aspecto meditativo, ou melhor, ele não consiste mais em um ato de reminiscência capaz de conduzir o indivíduo à verdade pura e original relativa à sua própria essência e a do divino, mas em um exercício do cuidado de si.<sup>22</sup> A meditação é absorvida pelo preceito do cuidado de si, já que meditar se torna uma atividade de cuidado que demanda a imanência do si mesmo no mundo. Meditar nada mais é do que refletir sobre as próprias atitudes e sobre a circunstância cultural e social na qual o si mesmo está inserido. Assim, a idade de ouro do cuidado de si se caracteriza pela desarticulação entre as práticas éticas e os liames da razão transcendental. De acordo com Annie Larivée, “eis um dos aspectos que parecem ter particularmente

---

<sup>22</sup> “A palavra latina *meditatio* (ou o verbo *meditari*) traduz o substantivo grego *meléte*, o verbo grego *meletân*. E *meléte*, *meletân* não têm de modo algum a mesma significação daquilo que chamamos, ao menos hoje, isto é, nos séculos XIX e XX, ‘meditação’. *Meléte* é exercício. *Meletân* está muito mais próximo, por exemplo, de *gymnázein*, que [significa] ‘exercitar-se’, ‘treinar’; tem entretanto uma conotação ou, por assim dizer, um centro de gravidade do campo significativo um pouco diferente, na medida em que *gymnázein* de modo geral designa mais uma espécie de prova ‘em realidade’, uma maneira de se confrontar com a própria coisa, assim como nos confrontamos com um adversário para saber se somos capazes de lhe resistir ou de ser o mais forte; *meletân* por sua vez é antes uma espécie de exercício de pensamento, exercício ‘em pensamento’, mas que, repito, é muito diferente do que entendemos por meditação. (...) Para os gregos e os latinos *meléte* ou *meditatio* é outra coisa. Creio que isso deva ser apreendido sob dois aspectos. Primeiramente, *meletân* consiste em fazer um exercício de apropriação, apropriação de um pensamento. Portanto, não se trata absolutamente de, dado um texto, esforçar-se por [perguntar] o que ele quis dizer. De modo algum está-se direcionado no sentido da exegese. Na *meditatio*, ao contrário, trata-se de apropriar-se [de um pensamento], de dele persuadir-se tão profundamente que, por um lado, acreditamos que ele seja verdadeiro e , por outro, podemos constantemente redizê-lo, redizê-lo tão logo a necessidade se imponha ou a ocasião se apresente.” (FOUCAULT, 2010, p.318)

impressionado Foucault no que diz respeito ao cuidado de si antigo: ele não se apresentava como um princípio que deveria se impor a todos, um imperativo universal, mas como o objeto de uma escolha de vida eminentemente pessoal.” (LARIVÉE, 2002, p.339, tradução nossa) O que, como veremos adiante, não significa que a decisão pelo cuidado de si apartasse o indivíduo de um grupo ou de pequenas comunidades nas quais justamente tal cuidado se exercitava, sempre na mediação da relação com os outros.

Segundo Foucault, o platonismo exerce um duplo papel no decorrer da Antiguidade e da cultura filosófica, pois Platão é ao mesmo tempo a fonte da tradição do *cuidado de si* e a fonte da tradição da atividade filosófica absorvida pelo *conhecimento de si mesmo*. Portanto, para Foucault o papel do platonismo é paradoxal. (FOUCAULT, 2010, p.72) Talvez seja possível afirmar que as filosofias helenístico-romanas rompem com o platonismo justamente na medida em que abandonam esse paradoxo que concerne, por um lado, à exigência do cuidado d’alma para aquisição do conhecimento, e por outro lado à reabsorção do cuidado pelo conhecimento, já que todo o trabalho em torno de si consistiria no acesso à verdade sobre si e sobre o divino. Segundo Pierre Hadot, por outro lado, o platonismo não seria paradoxal, mas paradigmático, e o seu modelo, que articula o cuidado ao conhecimento e a filosofia à prática pedagógico-política, se propagaria no decorrer do período helenístico-romano. Ao caracterizar a *grandeza d’alma* ou o *exercício da morte* Hadot se questiona explicitamente sobre a relação entre platonismo e estoicismo: “É preciso dizer que esse exercício *já* é estoico ou que os exercícios estoicos *ainda* são platônicos? Há aqui um problema de perspectiva histórica sobre o qual eu pretendo retornar um dia.” (HADOT, 1993, p.53, tradução nossa)

Com efeito, embora o epicurismo e o cinismo sejam tão importantes quanto o estoicismo para as análises de Foucault acerca da ética na Antiguidade helenístico-romana e para os estudos de Hadot sobre a física como exercício espiritual, concentraremos a recontextualização desse *diálogo interrompido* no cenário da filosofia estoica pelos seguintes motivos: (1) as críticas que Hadot direciona a Foucault concernem, sobretudo, à suposta leitura hedonista que Foucault teria incorretamente desenvolvido sobre a *ataraxia* estoica e, por conseguinte, referem-se à provável desconsideração foucaultiana de que a felicidade, para o estoico, corresponde à vida conforme a natureza ou a razão universal; e (2) porque o estoicismo, de acordo com Michel Foucault, sofreu alguns deslocamentos no decorrer de sua longa vigência (séc. III a.C. – séc. IV d.C.), os quais se referem à relação entre o *ato*, o *prazer* e o *desejo*, ou



seja, a última fase do estoicismo parece retomar as amarras com o platonismo, pois a *universalidade* readquire uma inflexão ontológica e transcendente, o conhecimento reabsorve o cuidado e, por fim, a soberania de si sobre si, embora tenha continuado a ser a finalidade das artes de existência, “amplia-se numa experiência onde a relação consigo assume a forma, não somente de uma dominação mas de um gozo sem desejo e sem perturbação.” (FOUCAULT, 2011b, p.72)

Deste modo, o cenário da filosofia estoica se mostra como um campo estratégico bastante interessante para a reatualização do diálogo entre Pierre Hadot e Michel Foucault.<sup>23</sup> Com efeito, os materiais sobre o estoicismo são mais densos do que aqueles relativos ao epicurismo e ao cinismo, tendo em vista que podemos recorrer aos textos de Sêneca, Epicteto, Musonio Rufus e Marco Aurélio. Ademais, Pierre Hadot possui bastante intimidade com as obras de Epicteto e Marco Aurélio, pois se dedicou à tradução e ao comentário do *Manual* e das *Meditações*.<sup>24</sup> Nosso objetivo, portanto, é relacionar as reflexões de Pierre Hadot sobre o estoicismo às críticas que ele direciona às análises foucaultianas empreendidas, principalmente, no curso *A Hermenêutica do Sujeito* e no livro *O Cuidado de si*. A confrontação entre as perspectivas de Hadot e Foucault no que concerne ao estoicismo nos permitirá vislumbrar, por um lado, o modo como cada autor caracteriza a filosofia do período helenístico-romano e, por outro lado, perceber as concepções filosóficas que distanciam Pierre Hadot de Michel Foucault, já que a interpretação de Hadot sobre o estoicismo parece ser universalizante e transcendental, ao passo que Foucault, como vimos, dividiria a filosofia estoica em dois grandes momentos, um circunstancial e imanente, e outro universalizante e transcendental. De fato, Foucault parece ter se interessado muito mais pela fase na qual o estoicismo teria rompido com as estruturas paradoxais do platonismo do que pelo momento no qual a filosofia estoica, influenciada pelo neoplatonismo e pelo cristianismo primitivo, teria atribuído extrema importância ao conhecimento universal, revelador do fundamento humano, e à teorização dos deveres. Neste sentido, nossa

---

<sup>23</sup> Ademais, faz-se importante apontar que o estoicismo consiste em um objeto de pesquisa que acompanha, desde 2009, meus estudos em relação à filosofia. Sendo assim, tenho mais familiaridade com o contexto da filosofia estoica do que com o da epicurista e cínica. Dediquei-me, acima de tudo, à tradução e à análise dos textos de Epicteto e Hierocles. De fato, há muito tempo que me interesso pela ética estoica, principalmente pelo tema relativo ao vínculo entre a felicidade, a sabedoria e as relações sociais.

<sup>24</sup> Cf. EPITÈTE. *Manuel d'Épictète*, 2000 - introduction, traduction et notes par Pierre Hadot ; HADOT, P. *The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius*, 2001b.

interpretação da análise foucaultiana do cuidado de si estoico tenderá a privilegiar as relações de proximidade entre o estoicismo e o cinismo, em detrimento das relações existentes entre o estoicismo e o neoplatonismo. O mapeamento das diferenças entre as interpretações de Pierre Hadot e Michel Foucault possui, portanto, uma relevância histórico-filológica, mas também uma importância mais propriamente filosófica, pois perceber as divergências conceituais e interpretativas entre Hadot e Foucault no que tange à filosofia estoica também permite melhor compreender as implicações contemporâneas das análises filosóficas de ambos no que diz respeito à estética, à ética e à política.<sup>25</sup>

Nossa pesquisa aproxima-se da estratégia interpretativa desenvolvida por Daniele Lorenzini, que recontextualiza o diálogo interrompido entre Pierre Hadot e Michel Foucault a partir da análise do estoicismo e do cinismo a fim de contrapô-las às opções filosóficas de Pierre Hadot, que tendem a privilegiar o universalismo e o transcendentalismo platônico. (LORENZINI 2014) Como Lorenzini, procuramos mostrar que as interpretações de Foucault no que concerne ao estoicismo não consistem em uma ética solitária e não recaem no individualismo egoísta, tal como propusera Pierre Hadot ao afirmar que Foucault teria interpretado a vida feliz como uma vida dedicada a prazeres estéticos individualizantes, motivo pelo qual Foucault correria o risco de atualizar o modelo ético da Antiguidade através de uma *estética da existência*, ou melhor, por meio de uma “nova forma de dandismo versão de fim do século 20.” (HADOT, 1993; p.161 do *apêndice*) Contudo, nossa grade interpretativa será mais delimitada do que aquela adotada por Lorenzini, pois pretendemos abordar as divergências entre Foucault e Hadot no que concerne à filosofia como modo de viver por meio da discussão dos conceitos pertinentes à filosofia estoica. Eventualmente,

---

<sup>25</sup> No caso do estoicismo, a ambivalência incidiria, sobretudo, na recepção histórico-filosófica acerca das concepções de ética e de política, pois a fase *universalizante* da filosofia estoica teria incitado interpretações que conceberam a moral sob a forma da descoberta e da aplicação de uma lei universal, capaz de unir e abarcar, *stricto sensu*, toda a humanidade (Cf. o comentário de Foucault sobre Max Pohlenz, historiador do estoicismo que defendia o universalismo e o humanismo e se posicionou a favor do nazismo: FOUCAULT, M. “Politique et éthique: une interview”, in: *Dits et Écrits II*, 2001, p.1404). Em contrapartida, a fase mais característica do estoicismo - a qual se vincula à ruptura com o platonismo na direção do cinismo, já que Zenão de Cício, o fundador da escola estoica, teria sido discípulo do cínico Crates, e estoicos como Sêneca e Epicteto seriam entusiastas do cinismo (DIÓGENES LAÉRCIO, 2008, Livro VII, pp.181-228; 2010, Livro VII, pp. 241-300) – parece despertar o interesse de Foucault na medida em que incita a recepções transhistóricas que vinculariam a autarquia filosófica à resistência política e à reconstituição contemporânea de uma possível ética ou estética do eu. (FOUCAULT, 2010, p.224) Contudo, não pretendemos problematizar e desenvolver os pormenores relativos às implicações filosóficas, políticas e éticas da ambivalência concernente ao platonismo e ao estoicismo. Nossa intenção consiste, acima de tudo, em marcar as divergências entre a interpretação de Pierre Hadot e Michel Foucault sobre a filosofia estoica e confrontar as implicações destas leituras no que tange ao presente.

iremos nos referir aos deslocamentos ou continuidades entre platonismo, estoicismo, cinismo e cristianismo primitivo, porém, estes caminhos serão percorridos sempre a partir do contexto estoico.

## Capítulo II

### Uma nova forma de dandismo?

Neste capítulo abordaremos a crítica que Pierre Hadot empreendeu em relação à *estética da existência* foucaultiana. Para Pierre Hadot, Foucault, ao interpretar as antigas práticas filosóficas por meio da estética da existência, desconsideraria a influência do ideal de sabedoria sobre as atividades de transformação do si mesmo. Mais precisamente, aos olhos de Pierre Hadot a estilística da existência proposta por Michel Foucault desarticulava o *bem* e o *verdadeiro* da noção de beleza. Sendo assim, a vida com estilo corresponderia à vida do *dândi* que buscaria se conformar aos ditames do prazer e da toalete, entregando-se, dessa forma, aos excessos do si mesmo. Nesse sentido, Foucault elaboraria uma “nova versão do dandismo” (HADOT, 1993, p.345, tradução nossa) porque atribuiria, no que tange às suas análises acerca do fenômeno da cultura de si, extrema importância ao *si mesmo* e ao *prazer*. Destarte, neste capítulo nosso objetivo é problematizar o caráter da *estética* pertinente à *arte de viver* de acordo com as interpretações de Hadot e de Foucault concernentes aos exercícios espirituais e às técnicas de si. Ou seja, o objetivo é perceber de que maneira Pierre Hadot e Michel Foucault interpretaram a inflexão estética dos antigos exercícios filosóficos para apontar, por conseguinte, quais seriam as hodiernas implicações de tais análises no que se refere à ética e à política.

Para Pierre Hadot, Foucault pretenderia propor, a partir da estética da existência, um projeto ético e político para a contemporaneidade. Contudo, Hadot afirma que o plano de Foucault estaria longe de ser bem sucedido, pois sua estética da existência recairia num individualismo egoísta e, por este motivo, perderia seu potencial ético e político. Com base nisso, nossa análise acerca da *estética* em Pierre Hadot e Michel Foucault será atravessada por duas importantes questões concernentes (1) à problematização do estatuto do *modelo de vida* que Hadot pretende propor ao presente histórico e do suposto *projeto* ético-político que, conforme Hadot, Foucault alvitaria à atualidade; e (2) à característica do *ensaio* em relação à história da filosofia, já que Hadot parece dar ensejo a uma experiência filosófica *supra-histórica*, ao passo que Foucault estabeleceria enlaces *trans-históricos* entre passado e presente no que se refere ao exercício do cuidado de si. De fato, esses questionamentos perpassam os diferentes momentos reflexivos que compõem esta investigação, mas nossa meta não é solucioná-

los de forma cabal, e sim esclarecer gradativamente os diversos aspectos que caracterizam as concepções filosóficas de Pierre Hadot e Michel Foucault quanto à ética e à política tanto no passado como no presente.

Iniciamos o capítulo com a explicação dos motivos pelos quais Pierre Hadot compreendeu a estética da existência como uma nova versão do *dandismo*, a fim de esmiuçar as razões que o levaram a atribuir às leituras de Michel Foucault acerca dos antigos um caráter individualista. Na sequência, mostramos que as críticas de Hadot em relação à estética da existência foucaultiana repousam sobre concepções filosóficas distintas e que refletem maneiras de conceber a *vida filosófica* ou a *vida de artista*. Para Hadot, a *percepção estética*, ao revelar a beleza e a sublimidade da Natureza universal, modificaria completamente o *bíos*. Distintamente, para Foucault, a transformação do *bíos* estaria vinculada à laboriosa *criação crítica do si mesmo*, cujo caráter é imanente e artesanal, ao invés de transcendental e artístico. Portanto, nesse momento confrontaremos a *atitude universal* com a *criatividade crítica* de modo a indicar que o interesse de Michel Foucault pelo presente histórico parece possuir uma dimensão política e ética bastante diversa daquela que Pierre Hadot concebe ao elogiar a *universalidade* da Razão.

Passaremos então ao exame pormenorizado da concepção de *estética* tal como compreendida no âmbito dos exercícios espirituais. A *estética*, para Hadot, possuiria um potencial depurador, já que seria capaz de afastar os homens de todas as ilusões da individualidade e de lhes revelar a relação de identidade entre a essência humana e a divina. A *percepção estética* incitaria, de acordo com Hadot, ao amor pela Natureza Universal e à conformidade aos trajetos do Destino.

Por fim, abordaremos a *estética da existência* para compreender os possíveis enlaces entre o pensamento ético-político de Michel Foucault e o *dandismo*, tendo em vista discutir se o autor de fato recairia num individualismo egoísta ao conceber que a vida bela não é planejadamente transcendental, mas intrinsecamente imanente. Mais precisamente, procuraremos investigar em que medida a estética da existência corresponderia a uma *alternativa* no que tange ao *puritanismo* moral para, subsequentemente, indicar os possíveis entrecruzamentos entre a *críticidade* da estética baudelairiana, mencionada por Foucault no contexto de suas investigações sobre o estoicismo e o cinismo, e o caráter *corretivo-liberador* do cuidado de si no estoicismo. A partir disso, em contraposição às hipóteses de Hadot, pretendemos sugerir que para

Foucault a autarquia estética estaria necessariamente atrelada ao vínculo do si mesmo com os outros.

### ***2.1. A caracterização estético-individualista de Michel Foucault por Pierre Hadot***

Pierre Hadot reconhece que as leituras de Foucault sobre a Antiguidade não se reduzem a retratos histórico-filológicos das diferentes doutrinas que concernem às ascetes gregas, helenísticas e romanas. De acordo com Hadot, a intenção de Foucault é mais ousada, na medida em que corresponde à elaboração de um projeto ético que reverberaria sobre a forma como os homens se conduzem na atualidade. Com efeito, Hadot aponta que esta atitude em relação ao presente diz respeito a um interesse que também percorre seus próprios estudos sobre os exercícios espirituais. Todavia, diferentemente de Michel Foucault, Pierre Hadot afirma que pretende reatualizar o antigo modelo de sabedoria, o qual incita ao esforço em torno de práticas capazes de desencadear a consciência relativa ao si mesmo e ao mundo por meio da ascensão à Natureza ou à Razão Universal. Conforme Hadot, o modelo ético implicitamente proposto por Michel Foucault através da estética da existência desconsideraria a principal característica das ascetes antigas, a saber, a dimensão cósmica que é fundamental à figura do sábio na Antiguidade.

Segundo Hadot, ao interpretar as antigas práticas filosóficas como uma cultura de si, Foucault desenvolveria um projeto ético extremamente “restrito e insuficiente” e que correria o risco de se tornar “uma nova versão do dandismo.” (HADOT, 1993, p.345, tradução nossa) Isso quer dizer que, do ponto de vista de Hadot, a estética da existência foucaultiana nada mais seria que um conjunto de exercícios que restringem a aplicação da filosofia às opulências de um *si mesmo* dedicado à abundância do prazer e à fútil estilização da vida. Neste sentido, o projeto de Foucault seria insuficiente, já que estaria atrelado à intensificação do individualismo. Talvez possamos afirmar que, de acordo com Pierre Hadot, o projeto de Foucault seria pretensamente, mas não efetivamente ético, pois a estética da existência não estaria engajada com o antigo paradigma do bem moral, mas sim com um erotismo moderno próprio ao modelo de

vida do *dândi* <sup>26</sup>, o qual, segundo Hadot, sobrepõe a toalete ao ideal de beleza e o prazer à felicidade. Diz Hadot:

Eu hesitaria em falar com M. Foucault de “estética da existência”, tanto a propósito da Antiguidade quanto da tarefa do filósofo em geral. M. Foucault, nós o vimos, compreende essa expressão no sentido de que nossa própria vida consiste na obra que devemos criar. A palavra “estética” evoca, com efeito, para nós modernos, ressonâncias muito diferentes daquelas que a palavra “beleza” (*kalon, kallos*) tinha na Antiguidade. (...) É por isso que no lugar de falar de “cultura de si” seria melhor falar de transformação, de transfiguração e de “ultrapassagem de si”. (HADOT, 1993, p.308, tradução nossa)

Conforme Hadot, por meio da estética da existência Foucault desarticulava a moralidade do conceito de beleza, ou seja, estabeleceria a independência da bela vida em relação à boa condução de si mesmo. Desse modo, o projeto pretensamente ético de Foucault corresponderia simplesmente a uma estética moderna cujo sentido ordinário deve e pode ser combatido através da recuperação do aspecto universal próprio ao ideal de beleza na Antiguidade. De modo geral, para Hadot a estética moderna recai no individualismo na medida em que (1) o ideal de sabedoria perde as características divinas relativas à perfeição moral ou epistêmica, e (2) a ideia de beleza se desvincula do modelo de sabedoria, cujo apanágio se torna demasiadamente humano e puramente científico:

A sabedoria antiga, seja ela platônica, aristotélica, estoica ou epicurista, estava talvez intimamente ligada a uma relação com o mundo, mas essa visão antiga do mundo não expirou? O universo quantitativo da ciência moderna é totalmente irrepresentável e o indivíduo se sente, doravante, como isolado, como perdido. A natureza, para nós, não é nada mais do que o “ambiente” do homem, ela se tornou um problema puramente humano, um problema de propriedade industrial. A ideia da razão universal não tem mais muito

---

<sup>26</sup> O dandismo diz respeito a um fenômeno artístico do final do séc. XVIII e início do séc. XIX que se expressa, sobretudo, por meio da literatura e da pintura, tendo como principais referências o pintor Constantin Guys e os famosos literatos Honoré de Balzac, Charles Baudelaire, Jules Barbey d'Aureville e Oscar Wilde. O dandismo consiste em um movimento que possui alcance sócio-político, já que todos os envolvidos nele estavam engajados em um estilo de vida muito peculiar, o qual se opunha aos códigos e condutas burgueses, impregnados no cotidiano dos indivíduos. Sobre o dandismo Baudelaire nos explica, em *O Pintor da Vida Moderna*: “O dandismo, uma instituição à margem das leis, tem leis rigorosas a que estão estritamente submetidos todos os seus súditos, quaisquer que sejam, aliás, a impetuosidade e a independência próprias de seu caráter. (...) O dandismo não é nem mesmo, como muitas pessoas pouco sensatas parecem acreditar, um gosto imoderado pela toalete e pela elegância material. Essas coisas não são, para o perfeito dândi, senão um símbolo da superioridade aristocrática de seu espírito. Assim, a seus olhos, obcecado, acima de tudo, por *distinção*, a perfeição da toalete está na simplicidade absoluta que é, de fato, a melhor maneira de se distinguir. (...) É uma espécie de culto de si mesmo, que pode sobreviver à busca da felicidade a ser encontrada em outrem (...). Vê-se que, sob certos aspectos, o dandismo confina com o espiritualismo e com o estoicismo.” (BAUDELAIRE, 2010, pp.62-63)

sentido. O projeto de Foucault não é, por conseguinte, a única chance que resta à moral. (HADOT, 1993, p.345, tradução nossa)

Segundo Pierre Hadot, Foucault elabora o preceito concernente à estética da existência com o intuito de ressaltar que a finalidade da exercitação filosófica consiste na aquisição de uma vida bela. Entretanto, Hadot sugere que a interpretação de Foucault acerca do *fim* da atividade filosófica na Antiguidade é inexata, já que a finalidade que incitava ao desenvolvimento filosófico, no que se refere às diferentes doutrinas greco-romanas, era a sabedoria, a qual constituía um modelo que desencadeava a consciência da relação de identidade entre o si mesmo e o Todo. De acordo com Hadot, diferentemente da noção de “estética da existência”, o conceito “exercícios espirituais” é capaz de revelar a dimensão universal da sabedoria e da moral dos antigos. Sendo assim, exercitar o si mesmo nada mais é do que ultrapassar os limites da individualidade através da percepção especulativa e contemplativa da natureza do Todo. Para Hadot, as leituras de Foucault sobre as práticas de si da Antiguidade estariam demasiado concentradas na constituição de uma individualidade bela. Desse modo, Hadot insinua que Foucault descontextualizaria os antigos, já que os interpreta por meio de categorias modernas: “eu reprovo um pouco Foucault no que concerne àquilo que eu chamei de seu ‘dandismo’. Os grandes homens de Foucault são frequentemente os dândis, como Baudelaire – as pessoas que procuraram, em primeiro lugar, possuir uma bela existência.” (HADOT, 1993, p.390, tradução nossa)

Com efeito, a caracterização de *dandismo* atribuída a Foucault por Hadot consiste em uma crítica que precisa ser detalhadamente considerada, pois, por meio dela, podemos vislumbrar algumas das dissonâncias entre o modo pelo qual Pierre Hadot e Michel Foucault atribuíram significado à dimensão *estética* do estilo de viver. As ressalvas de Hadot em relação a Foucault e a seu suposto dandismo permitem compreender como cada um dos autores articula o bem moral à bela vida e, dessa maneira, perceber o alcance histórico-político dos exercícios espirituais e das técnicas de si no que tange ao presente. Além disso, a demarcação dessas diferenças de interpretação sobre o caráter estético das antigas práticas filosóficas é decisiva para o desenvolvimento de nossa hipótese de que as convergências entre Pierre Hadot e Michel Foucault se limitam mais à forma da definição que articula filosofia e modo de vida do que ao conteúdo filosófico, estético, ético e político dessa acepção.



## **2.2. Vida de artista: atitude universal x criatividade crítica**

A noção “estética da existência” é compilada por Michel Foucault em vista do seu interesse pelo processo criativo que constitui a exercitação filosófica da Antiguidade. Ao contrário do que pensa Hadot, Foucault atribui mais importância ao desenvolvimento dos antigos procedimentos ascético-filosóficos do que ao resultado dessas exercitações. Ao privilegiar o aspecto estético da filosofia dos antigos, Foucault nos permite observar as características de uma rigorosa austeridade moral que articula suas proibições e permissões éticas à escolha pessoal, isto é, ao exercício da autarquia. O conceito “estética da existência” diz respeito ao fio condutor das análises de Foucault sobre os antigos porque essa noção condensa (1) o seu interesse pelo processo criativo de autotransformação de si inerente à filosofia na Antiguidade e (2) a sua preocupação com a atual crise da instituição moral em suas bases rigidamente codificadas:

Essa elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal, mesmo que ela obedeça a cânones coletivos, estava no centro, parece-me, da experiência moral, da vontade de moral na Antiguidade, enquanto que, no cristianismo, com a religião do texto, com a ideia de uma vontade de Deus, com o princípio de uma obediência, a moral adquiriu muito mais a forma de um código de regras (somente certas práticas ascéticas eram mais ligadas ao exercício de uma liberdade pessoal). (...) E se eu me interessei pela Antiguidade, é porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está a ponto, atualmente, de desaparecer, já desapareceu. E a essa ausência de moral responde, deve responder uma busca que concerne àquela por uma estética da existência. (FOUCAULT, “Une esthétique de l’existence”, 2001, pp. 1550-1551, tradução nossa)

A estética da existência destaca o aspecto criativo da transformação da vida daquele que se dedica à filosofia, pois, segundo Foucault a ação joga um papel preponderante no que tange à antiga fórmula ascética que articula ação, prazer e desejo. De modo geral, isso significa que as ascetes greco-romanas são caracterizadas, sobretudo, pelo esforço decorrente das atividades que visam à constituição do si mesmo. (FOUCAULT, “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours” 2001, p.1219) A ética antiga possui um caráter estético, ou seja, a criação crítica do si mesmo determina a boa conduta. Como explica Lorenzini:

A estética da existência, segundo Foucault, é uma estética nietzschiana, que coloca o acento sobre a criação e sobre seu trabalho

de moldar (o *bíos*), mais do que sobre o espectador e sobre a noção estética do “belo” (como o faz Kant). Em todo caso, Foucault jamais sugeriu que a estética da existência consistiria em um domínio autônomo em relação à ética ou à moral: ao contrário, historicamente, ela foi uma maneira de praticar a ética como um trabalho permanente e árduo de estilização (estético-moral) de seu próprio *bíos*. (LORENZINI, 2014, p.312-313, tradução nossa)

Dessa maneira, torna-se possível vislumbrar as sutilezas que constituem as diferenças de perspectiva entre Hadot e Foucault no que concerne à estética antiga e à reverberação histórico-política de suas respectivas análises sobre o estatuto prático da filosofia greco-romana. Pierre Hadot acentua o aspecto *teleológico e transcendental* da estética na Antiguidade, já que se preocupa em caracterizar a importância do antigo modelo de sabedoria cuja decifração permite acessar as ideias do bem, do belo e do verdadeiro, fundamentais para o aperfeiçoamento racional do si mesmo. A estética, de acordo com Pierre Hadot, vincula-se acima de tudo à contemplação dos espetáculos da Natureza, sejam eles adoráveis ou terrificantes. Contemplar esteticamente o cosmos significa tomar consciência da sabedoria, isto é, desvendar a essencialidade da identificação entre o si mesmo e o Todo: “Assim, revelam-se aos amantes da sabedoria, fundamentalmente em um único e mesmo movimento, o mundo, percebido na consciência do sábio e a consciência do sábio submersa na totalidade do mundo.” (HADOT, 1993, p.360, tradução nossa)

A estética, assim como compreendida por Pierre Hadot, parece enfatizar a passividade inerente à contemplação e a atividade reflexiva concernente à especulação filosófica. Esses movimentos psíquicos revelam, ao mesmo tempo, o mundo e a consciência da sabedoria, ou seja, as práticas filosóficas são estéticas na medida em que elas incitam à descoberta da natureza do si mesmo e do Todo. Por conseguinte, a articulação entre ética e estética se deve à importância que o modelo de sabedoria exerce sobre a moralidade. O modelo de sabedoria é marcado pelas perfeições divinas, isto é, pela beleza, bondade e verdade universais. Nesse sentido, a sabedoria consiste em um arquétipo para a moral humana, ou melhor, ela é o paradigma que prescreve a concordância entre as ações humanas e a razão universal que fundamenta a ordem cósmica e define a natureza dos homens. A percepção estética garante o acesso às ideias universais e, conseqüentemente, o desenvolvimento de uma teoria dos deveres cuja prática depende de sua regulação e aplicação político-institucional:

Essa figura ideal do sábio, o filósofo estoico entende que ele jamais poderá realizá-la, contudo, ela exerce sobre o filósofo sua atração, provoca nele o entusiasmo e o amor, faz com que ele compreenda o apelo para viver melhor, com que tome consciência da perfeição que ele se esforça em atingir (...). É para esse filósofo, engajado na vida cotidiana, cidadão da cidade terrestre, que já os antigos estoicos, e não somente os estoicos tardios, como se pensa algumas vezes, elaboraram a teoria dos deveres ou das funções, a qual prescreve o que é razoável fazer nas relações com os deuses, com os homens e consigo mesmo. (HADOT, 2010, p.245-246, tradução nossa)

Com base nessas constatações somos capazes de indicar a diferença de estatuto entre o projeto moral que Hadot pretende elaborar, por meio da ênfase no antigo modelo de sabedoria, e o interesse ético de Michel Foucault em relação à atualidade, o qual se exprime através da proeminência da criação de uma existência bela. Hadot parece recorrer aos antigos com o intuito de redescobrir e recuperar a substancialidade do homem, a qual deixou de ser tema filosófico a partir do momento em que certas correntes do pensamento moderno colocaram a universalidade da razão entre parênteses: “segundo uma tendência quase geral do pensamento moderno, tendência talvez mais instintiva do que refletida, as noções de ‘Razão Universal’ e de ‘natureza universal’ não têm mais hodiernamente muito sentido.” (HADOT, 1993; pp. 153-154 do *apêndice*) As pesquisas de Pierre Hadot visam estabelecer continuidades entre as diferentes doutrinas filosóficas e religiosas do Ocidente, pois seu intuito é o de encontrar, em meio a distinções teóricas e circunstanciais, uma atitude universal que lhe permita desvendar a verdade sobre a condição humana. Sendo assim, talvez seja possível afirmar que o estatuto do projeto político-moral de Pierre Hadot é *ontológico*, já que o caráter estético da filosofia se articula, sobretudo, à percepção da “Razão universal, interna a todos os homens e ao cosmos em si mesmo.” (HADOT, 1993; p.153 do *apêndice*)

Distintamente, as leituras de Foucault sobre os antigos privilegiam o aspecto artesanal da estética, ou seja, a transformação do *bíos* se deve à criação crítica do si mesmo. Foucault recorre à história dos antigos com o intuito de vislumbrar as diferentes maneiras pelas quais os indivíduos se imputaram, de forma autárquica, proibições e permissões que incitaram à construção de condutas cuja criticidade se exprime por meio da insubordinação em relação às então vigentes instituições morais e políticas. De acordo com Daniele Lorenzini:

(...) a ideia que está no coração da estética da existência foucaultiana é a de que não existe um “si” como essência ou substância atemporal, mas que a relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo é fruto de uma construção, e mais precisamente da complexa interação entre técnicas de poder e técnicas de si. Em definitivo, é essa ideia que Hadot não quer e não pode aceitar. (LORENZINI, 2014, p.314, tradução nossa)

Decerto, Foucault não recorre à história dos antigos para descobrir a substancialidade do homem, isto é, o fundamento da moral e da política capaz de justificar a aplicação compulsória dos deveres e a condescendência a uma mesma e única representação governamental. A estética e a ética antigas não se definiriam por meio da teleologia do belo e do bem. Foucault não está preocupado em caracterizar os ideais transcendentais que corresponderiam ao modelo de sabedoria, o qual, no contexto das leituras de Pierre Hadot, garante as condições de possibilidade e a eficácia de um projeto político-moral. Por esse motivo, Hadot concebe que o projeto ético de Foucault é radicalmente individualista e, sendo assim, politicamente imperfeito. Contudo, a partir dessas considerações se torna interessante questionar: (1) em que medida estamos habilitados a admitir que a estética da existência pretende constituir um *projeto moral* com dimensões político-institucionais? (2) Qual seria o estatuto de um *projeto ético* que não se vincularia a qualquer teleologia moral ou política?

Cabe aqui uma breve alusão ao jogo entre as terminologias “político-moral” que atribuímos a Pierre Hadot e “ético-político” que vinculamos a Michel Foucault. Tal distinção entre *moral* e *ética* repousa sobre a análise que Foucault desenvolveu no prefácio ao *Uso dos Prazeres*, quando refletiu acerca da articulação entre a moral e a ascese. De modo geral, para Foucault a moral comporta dois sentidos, a saber, um se refere à *codificação* e outro à *constituição de si mesmo* ou à *ética*.<sup>27</sup> Supomos, assim,

---

<sup>27</sup> “(...) é necessário também admitir que em certas morais a importância é dada sobretudo ao código, à sua sistematicidade e riqueza, à sua capacidade de ajustar-se a todos os casos possíveis, e a cobrir todos os campos de comportamento; em tais morais a importância deve ser procurada ao lado das instâncias de autoridade que fazem valer esse código, que o impõem à aprendizagem e à observação, que sancionam as infrações; nessas condições, a subjetivação se efetua, no essencial, de uma forma quase jurídica, em que o sujeito moral se refere a uma lei ou a um conjunto de leis às quais ele deve se submeter sob pena de incorrer em faltas que o expõem a um castigo. (...) Em compensação, pode-se muito bem conceber morais cujo elemento forte e dinâmico deve ser procurado do lado das formas de subjetivação e das práticas de si. Nesse caso, o sistema dos códigos e das regras de comportamento pode ser bem rudimentar. (...) a ênfase é dada, então, às formas das relações consigo, aos procedimentos e às técnicas pelas quais são elaboradas, aos exercícios pelos quais o próprio sujeito se dá como objeto a conhecer, e às práticas que permitem transformar seu próprio modo de ser. Essas morais ‘orientadas para a ética’ (e que não coincidem, forçosamente, com as morais daquilo que se chama renúncia ascética) foram muito importantes no cristianismo ao lado das morais ‘orientadas para o código’: entre elas houve justaposições, por vezes, rivalidades e conflitos, e por vezes composição. Ora, parece, pelo menos em uma primeira abordagem, que as reflexões morais na Antiguidade grega ou greco-romana foram muito mais orientadas

que a ética tal como concebida por Pierre Hadot possuiria uma característica mais institucional e codificadora, que parece ser evitada por Foucault. A ética inerente aos exercícios espirituais, na medida em que orientada à fundamentação universal dos *deveres* e à aplicação institucional destes, parece dar mais importância ao código, isto é, à sua formulação, ajuste e administração. Diferentemente, a ética que se vincula à estética da existência parece se voltar, sobretudo, às formas de subjetivação e às práticas de si, ou melhor, seu interesse estaria direcionado às técnicas através das quais os sujeitos são capazes de se constituir a si mesmos. Por isso, designamos em certas ocasiões a ética do código como “moral”, enquanto que a ética da exercitação autárquica de si mesmo será denominada como “ética”.

Sem dúvidas, para que possamos ao menos indicar as respostas às interrogações supracitadas e, por conseguinte, mostrar os pormenores que delineiam as diferenças concernentes às perspectivas de Pierre Hadot e Michel Foucault sobre a estética dos antigos, é imprescindível descrever, por um lado, de que maneira Pierre Hadot articula a contemplação estética ao princípio de sabedoria, dando ensejo a um projeto político-moral cuja efetividade é ontológica; e, por outro lado, compreender se a interpretação de Foucault acerca da estética da existência implicaria, de fato, em individualismo, e constituiria, neste sentido, um projeto ético-político imperfeito.

### ***2.3. A percepção estética e o amor pelo universal***

A sabedoria, de acordo com Pierre Hadot, concerne à finalidade da percepção estética, a qual diz respeito a um aspecto fundamental da exercitação filosófica. Segundo Pierre Hadot, a figura do sábio é extremamente importante para a Antiguidade, pois o sábio desperta o interesse pela filosofia e o amor pelo universo. O sábio antigo representa a harmonia entre os homens e a natureza, ou seja, a identificação entre o *logos* que define a humanidade e o *logos* que percorre o Todo. Sendo assim, a harmonia entre a natureza dos homens e a natureza do divino parece ter um sentido absoluto, caracterizado pela perfeita união entre a consciência humana e a perspectiva do Todo. A união entre o homem e a Totalidade só é possível porque a natureza humana é

---

para as práticas de si, e para a questão da *askesis*, do que que para as codificações de condutas e para a definição estrita do permitido e do proibido.” (FOUCAULT, 2012, pp.38-39)

potencialmente divina, de modo que, se apropriadamente exercitado, o *logos* humano seria em princípio capaz de atingir a superioridade e a perfeição dos deuses.

Todavia, segundo Hadot a imagem do sábio na Antiguidade também é responsável por demarcar a separação entre os homens e o divino. De modo geral, enquanto fundamento do exercício filosófico, a sabedoria concerne à manifestação da distância entre a humanidade e os deuses. Por meio da dedicação à filosofia os homens devem tentar superar esse distanciamento. Por conseguinte, enquanto promessa filosófica a sabedoria corresponde à essencialidade da união entre a razão humana e a divina. (HADOT, 2010, pp.233-234) De fato, conforme Pierre Hadot o estatuto da filosofia não corresponde ao da sabedoria, já que esta consiste em um ideal que oferece substancialidade à filosofia. Em outras palavras, a filosofia se desenvolve no âmago da sabedoria, pois ela depende teleológica e ontologicamente deste arquétipo de vida. Isso significa que o filósofo tenta se aproximar da sabedoria por meio da contemplação estética da Totalidade e da descrição, no âmbito do discurso filosófico, do sábio ideal: “Então um progresso espiritual é possível, o filósofo pode esperar se tornar, não o sábio ideal e divino, mas um sábio entre os homens, consciente da distância que o separa dos deuses: posição bastante desconfortável, como mostra o destino do próprio Sócrates.” (HADOT, 2010, p.237, tradução nossa) Nesse ínterim Pierre Hadot traça a distinção entre três categorias que nos permitem compreender a condição do homem na Antiguidade. Essas qualificações estão atreladas à influência que o ideal de sabedoria exerce no contexto das filosofias greco-romanas. Assim, para os antigos há a figura do sábio ideal, a do sábio entre os homens, ou do filósofo, e a do estulto. A sabedoria ideal consiste em um estado *psíquico* transcendental cuja pureza possui um caráter sobre-humano. A sabedoria humana concerne sobretudo ao exercício da percepção estética, a qual desencadeia a consciência da característica extraordinária do sábio ideal. Por fim, a estultícia corresponde ao estado de alma da maioria dos homens, ou seja, de todos os indivíduos que não compreendem a necessidade da prática filosófica e que, por esse motivo, não se libertam das frustrações incitadas pelas amarras do individualismo:

Somente aquele que, privado de sabedoria, sabe que é dela privado, deseja essa sabedoria. Eis, então, um filósofo. Na classe dos que não são sábios há, assim, duas categorias, a dos que não têm consciência de sua não-sabedoria e a dos que têm consciência, os filósofos. A filosofia se define, desse modo, em relação àquilo do que ela é privada, a sabedoria, que é o apanágio dos deuses. (HADOT, 2010, p.236, tradução nossa)

Para Hadot, o filósofo é um sábio entre os homens porque é capaz de compreender a vigência de seu estado de ignorância, pois tem consciência do caráter sobre-humano da sabedoria. Logo, enquanto um amante da sabedoria, o filósofo pode ser considerado um *atopos*, isto é, uma pessoa *deslocada* ou inclassificável:

(...) pois não é nem um sábio e nem um homem como os outros. Ele sabe que o estado normal, o estado natural dos homens deveria ser a sabedoria, pois ela não é nada mais que a visão das coisas tais quais elas são, a visão do cosmos tal qual ele é à luz da razão, e ela nada mais é que o modo de ser e de vida que deveria corresponder a essa visão. Contudo, o filósofo sabe também que essa sabedoria é um estado ideal e quase inacessível. (HADOT, 2012b, p.22)

Portanto, ser filósofo nada mais é do que se dedicar à percepção estética do Todo, pois este exercício permite que as interações entre a natureza do homem e a natureza do cosmos sejam vislumbradas. O filósofo é aquele que volta a sua alma às diversas paisagens do cosmos de maneira a se pensar como uma parte do Todo, isto é, não só como aquele que participa do Todo, mas, em especial, como aquele que se identifica fundamentalmente à Razão que governa o universo. Como podemos constatar, para Pierre Hadot o aperfeiçoamento da natureza humana depende da tentativa de se aproximar do sobre-humano, ou melhor, o conhecimento efetivo da essência dos homens e das coisas decorre de um processo estético por meio do qual o homem procura transcender-se a si mesmo a fim de desconstituir a ilusão da individualidade. Nesse sentido, o amor pela sabedoria que corresponde ao amor pelo universo diz respeito à compreensão do paradoxo que envolve a condição humana, pois o filósofo descobre que (1) a essência do homem é potencialmente divina e que (2) esta é quase inacessível em virtude de um obstáculo próprio à natureza dos homens, os quais vivem no mundo sem percebê-lo: “até mesmo o homem antigo não tinha consciência de viver no mundo, não tinha tempo de observar o mundo, os filósofos ressentiam fortemente o paradoxo e o escândalo dessa condição do homem que vive no mundo sem perceber o mundo.” (HADOT, 1993, pp.354-355, tradução nossa)<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Cabe ressaltar que Pierre Hadot empreende esse diagnóstico acerca da natureza humana sob a inflexão de suas interpretações dos antigos, mas também sob a inflexão de Bergson, Husserl e Merleau-Ponty, os quais, de acordo com Hadot, elaboraram uma importante distinção entre o mundo da ciência, inacessível aos olhos do indivíduo comum, e a percepção filosófica do mundo, a qual é capaz de modificar a percepção cotidiana que insiste em isolar o homem de seu contexto cósmico. A filosofia consiste, nesse sentido, na percepção estética do mundo, ou seja, ela corresponde a um exercício que nos permite reaprender a perceber o mundo. De modo geral, perceber o mundo enquanto mundo é romper com os dualismos relativos a uma subjetividade que percebe e a uma objetividade percebida, ou melhor, é percebê-lo *desinteressadamente*. Assim, tomar consciência do mundo é desvelar a unidade entre o mundo

A compreensão desse paradoxo não incita, de acordo com Hadot, à inação filosófica, mas, pelo contrário, é desencadeada pela dedicação ao desenvolvimento do espírito. O paradoxo da condição humana está atrelado ao dualismo que lhe é próprio, ou seja, à tensão entre o corpo e a alma, entre o prazer e a alegria. A superação dessa ambivalência se dá por meio do engajamento filosófico, pois a filosofia nos permite tanto diagnosticar os motivos pelos quais o homem é correntemente conduzido ao egoísmo quanto reverter esse quadro decadente. Com o intuito de curar a cegueira do homem que só enxerga a si mesmo, a filosofia prescreve o modelo de sabedoria e exige que o homem se esforce por meio da contemplação, da especulação e da ação para se aproximar deste sábio ideal, cuja “perfeição é imaginada como uma perfeição humana tida em seu mais alto nível.” (HADOT, 2010, p.239, tradução nessa) Sendo assim, a percepção estética do mundo é fundamental para a eficácia da terapêutica filosófica, pois ela desvia a visão humana das extravagâncias do corpo e da abundância do prazer na medida em que a direciona exclusivamente à Razão Universal, a qual é responsável pelos pensamentos humanos mais puros e pela perfeita ordenação do cosmos, isto é, pelo Destino.

O modelo de sabedoria, embora seja quase inacessível aos homens, não desmotiva o aperfeiçoamento moral.<sup>29</sup> De fato, conforme Hadot a descoberta estética deste arquétipo divino é extremamente relevante para a exercitação da substância humana. A percepção estética incide sobre o desenvolvimento epistêmico e sobre a

---

e a percepção, em outras palavras, é desviar a atenção, demasiadamente centrada no si mesmo, em direção ao mundo. Para Hadot, esse movimento consiste em tentar ver algo *por si mesmo* e não em benefício *do si mesmo*. “Essa ‘mudança de nossa atenção’, da qual fala Bergson, bem como a ‘redução fenomenológica’ de Merleau-Ponty são, de fato, as conversões, as rupturas radicais em relação ao estado de inconsciência no qual o homem vive habitualmente. A percepção utilitária que nós temos do mundo, na vida cotidiana, nos esconde, pois, o mundo enquanto mundo. E as percepções estéticas e filosóficas não são possíveis senão por uma transformação total da nossa relação com o mundo: trata-se de percebê-lo por si mesmo e não mais por nós.” (HADOT, 1993, pp. 348-349, tradução nossa) Portanto, como podemos notar Hadot não simpatiza com a *estética da existência* em razão da suposta importância que Foucault dedicaria ao si mesmo. Para Hadot, Foucault reduziria a percepção do mundo e a interação com os outros às extravagâncias de um si mesmo que pretende constituir uma existência bela através da retenção de prazer. Desta maneira poderíamos afirmar que, conforme Hadot, a estética, assim como desenvolvida pelos diferentes filósofos da fenomenologia, corresponderia a um projeto filosófico menos restrito e mais suficiente do que o de Michel Foucault, pois a fenomenologia recuperaria a dimensão cósmica inerente à figura do sábio antigo e fundamental ao aperfeiçoamento moral da humanidade. Enquanto que, para Hadot, Foucault *moderniza* a estética dos antigos, Bergson, Husserl e Merleau-Ponty redescobrem na estética uma atitude universal capaz de desconstruir as ilusões da individualidade e da subjetividade.

<sup>29</sup> Nesse momento estamos mais interessados em apontar os estreitos vínculos que Hadot estabelece entre a estética e a moral do que em descrevê-los minuciosamente. Portanto, não iremos nos ater aos pormenores e às consequências políticas dessa relação. Por enquanto, desejamos mostrar de que maneira Pierre Hadot articula a percepção estética ao ideal de sabedoria e, a partir daí, compreender as diferenças entre as concepções filosóficas de Foucault e Hadot no que concerne à estilização da vida.



moralidade, pois estabelece o fundamento do conhecimento e dos deveres humanos por meio da *purificação* do olhar, o qual se torna apto a apreender a essência do universo e a agir em conformidade com ele. Quanto mais os indivíduos progredem espiritualmente, mais eles se aproximam do divino e se distanciam do egoísmo individualista. Isso significa que as ideias transcendentais do belo, do bem e do verdadeiro se tornam mais claras ao conhecimento e mais paradigmáticas à vontade, ou seja, os conhecimentos inúteis e os desejos supérfluos são tendencialmente suprimidos da perspectiva humana, a qual se deixa estontear pelo belo e pelo sublime inerentes à natureza universal:

O sábio estoico é, ele também, igual a Zeus. (...) As virtudes de Deus não são superiores àsquelas do sábio. (...) A razão humana é uma emanção, uma parte dessa Razão universal, mas ela pode se obscurecer, se deformar devido à vida no corpo, à atração pelo prazer. Somente o sábio volta a sua razão à perfeição e a faz coincidir com a Razão universal. (...) Nós reencontramos aqui o paradoxo que nós já havíamos reencontrado em Aristóteles. A sabedoria corresponde àquilo que há de mais essencial ao homem: viver segundo a razão e o espírito; e ela é, ao mesmo tempo, para o homem, qualquer coisa que lhe parece estranha e sobre-humana. (HADOT, 2010, p.242, tradução nossa)

Para Hadot o ideal de sabedoria consiste na finalidade da filosofia e no modelo que delimita as transformações ontológicas daqueles que se dedicam aos exercícios espirituais. Os exercícios espirituais são estéticos na medida em que eles purificam a visão dos homens, libertando-os dos desvios e corruptions que obscurecem a objetividade da razão. A filosofia permite que o homem recupere o seu estado natural e, assim, perceba-se idêntico aos outros homens e ao Todo. Mais precisamente, através da especulação e da contemplação filosóficas, as quais constituem a percepção estética, os homens reaprendem a observar o mundo e a interagir com ele. Assim como explica Michael Chase, a filosofia, de acordo com Hadot:

(...) modificando o nosso modo de olhar para o mundo, transformamos ao ponto de nos tornarmos seres completamente integrados, dominando nosso discurso interno do mesmo modo que um retórico domina discursos externos em sua fala, harmonizando nossa vontade e desejo com o curso da Natureza, reconhecendo e realizando as obrigações sociais colocadas acima de nós pela demanda da Justiça. Por todos esses meios nós podemos atingir uma consciência cósmica que nos eleva acima das preocupações insignificantes de nossas vidas individualistas e nos torna conscientes de que somos parte do Todo. (CHASE, 2007, p.5, tradução nossa)

A estilização da vida para Pierre Hadot está atrelada, acima de tudo, à aproximação em relação à figura divina do sábio, ou seja, ao desejo incondicional pelo belo, pelo bem e pelo verdadeiro. Estilizar a vida é sobrepujá-la de todo apego material e, nesse sentido, concentrar-se na melhor parte de si mesmo, isto é, na razão interna a todos os homens e que coincide com a natureza Universal. (HADOT, 2010, p.249) A vida com estilo não concerne à vida do *dândi*, o qual vincula, conforme Hadot, a beleza à erotização dos corpos e não à elevação racional do espírito, na medida em que se dedica à toalete e ao prazer. Sendo assim, para Pierre Hadot a atitude estética se traduz em primeiro lugar pelo olhar desinteressado do espectador, que não ofusca a natureza através da imposição de sua individualidade egoísta sobre as paisagens circundantes; em segundo lugar ela se traduz pela indiferença no que tange ao prazer e à dor, pois estes são dispensáveis ao bem e ao mal moral;<sup>30</sup> por fim, em terceiro lugar a atitude estética se traduz pelo retorno à vida simples ou autêntica, que se atrela à conquista da liberdade interior e ao esforço em torno da tranquilidade d'alma. (HADOT, 2010, p.309)

Conforme Hadot, o desinteresse do espectador em relação à paisagem observada permite que ele tenha acesso ao belo e ao sublime: a beleza é apreendida por meio da percepção das paisagens encantadoras que constituem o cosmos, ao passo que o sublime é experimentado através da especulação e contemplação acerca dos espetáculos grandiosos, selvagens ou terrificantes que compõem a natureza. A percepção estética nos permite compreender também a ideia do bem, já que a sensibilidade que ela engendra é indiferente: o espectador, através da visualização das diversas paisagens naturais, não procura incitar em sua alma o prazer ou a dor, isto é, a percepção estética, diferentemente da percepção habitual, é objetiva e não utilitarista, pois a sua experiência permite que o indivíduo desarticule o bem moral do bem-estar e o mal moral do mal-estar.<sup>31</sup> Além disso, a apreensão da vida autêntica, a qual é livre e tranquila, corresponde

---

<sup>30</sup> Esse aspecto da atitude estética concerne à teoria dos indiferentes, a qual é extremamente importante para o contexto da ética estoica. De modo geral, para os estoicos o prazer e a dor não correspondem ao bem e ao mal moral, ou seja, eles decorrem de falsos julgamentos que atribuem às coisas indiferentes o bem ou o mal em si mesmos. Assim como explica Ted Brennan, “só a virtude, juntamente com o que quer que nela participe, é um bem; só o vício, e o que quer que nele participe, é um mal. Tudo o mais é indiferente, o que significa que não é nem benéfico e nem nocivo, ou, de modo equivalente, que não exerce efeito sobre a felicidade ou a tristeza do indivíduo.” (BRENNAN, 2006, p.292)

<sup>31</sup> As influências de Kant sobre a interpretação de Pierre Hadot acerca da percepção estética se fazem cada vez mais evidentes a partir da aparição das figuras do *sublime* e do *bem moral*. No que tange à noção do *bem moral*, a título de esclarecimento, faz-se interessante citar uma longa passagem da “Crítica da Razão Prática” onde Kant desarticula o bem moral do bem-estar recorrendo à teoria estoica dos indiferentes: “O *Wohl* ou *Übel* <bem-estar ou mal-estar> sempre significa somente uma referência a nosso estado de **agrado** ou **desagrado**, de prazer e de dor, e se por isso apetecemos ou destetamos um

à percepção do ideal de verdade que revela a identidade entre a natureza do homem e a natureza do Todo.

De acordo com Pierre Hadot, a vida de artista é uma vida totalmente voltada ao desenvolvimento da Razão Universal. O artista é aquele que sabe observar o mundo enquanto mundo e, conseqüentemente, aquele que sabe interagir com a natureza. Sendo assim, o artista é simultaneamente espectador e produtor de mundo. Enquanto espectador do mundo, a imagem do artista pode ser associada à do escultor, ou seja, o olhar do espectador em relação a determinada paisagem da natureza se assemelha às mãos do escultor moldando sua matéria-prima. A percepção do espectador delimita uma paisagem no tempo e no espaço e, em seguida, eleva-a ao nível da Totalidade, na medida em que a desarticula dos interesses demasiadamente humanos ou egoístas. Esse movimento por meio do qual o artista subleva um cenário específico à universalidade da natureza só é possível porque, ao mesmo tempo, o observador afasta o seu pensamento de tudo o que é mortal e carnal. Logo, o espectador-artista descobre a essencialidade da identificação entre a sua natureza e a natureza do Todo. Em outras palavras, perceber o mundo enquanto mundo corresponde a esculpir tanto a si mesmo quanto às paisagens que nos circundam:

Uma expressão plotiniana simboliza bem essa finalidade dos exercícios espirituais, essa busca da realização de si: “esculpir sua própria estátua”. Ela é, de qualquer maneira, frequentemente mal compreendida, pois facilmente se imagina que essa expressão corresponde a uma espécie de estetismo moral; ela significaria: adquirir uma pose, escolher uma atitude, compor uma personagem. Com efeito, ela não é nada disso. Deveras, para os antigos a escultura era uma arte que “remove”, por oposição à pintura, uma arte que “acrescenta”: a estátua preexiste no bloco de mármore e basta remover o supérfluo para fazê-la aparecer. Essa representação é comum a todas as escolas filosóficas: o homem é infeliz porque ele é escravo das

---

objeto, isto ocorre somente na medida em que ele é referido a nossa sensibilidade e ao sentimento de prazer e desprazer que ele produz. Mas o *Gute* ou o *Böse* <bom ou mau> significa sempre uma referência à **vontade**, na medida em que esta é determinada pela **lei da razão** a fazer de algo seu objeto; (...) Portanto o bom e o mau são propriamente referidos a ações, não ao estado de sensação da pessoa, e se algo devesse ser simplesmente (e em todo sentido, sem ulterior condição) bom ou mau ou tido por tal, então seria somente o modo de ação, a máxima da vontade e, por conseguinte, a própria pessoa agente como homem bom ou mau, não porém uma coisa, que poderia ser chamada assim. Portanto, se podia sempre rir do Estóico, que em meio às mais intensas dores de gota gritava: dor, tu ainda podes torturar-me tanto, eu contudo jamais confessarei que sejas algo mau (**kakón**, *malum*)! Ele tinha razão. O que ele sentia era um mal-estar, e isto traía o seu grito; mas que por isso, se lhe atribuísse algo mau, não tinha ele motivo algum para conceder; pois a dor não diminui minimamente o valor de sua pessoa mas só o valor de seu estado.” (KANT, 2003, pp.205-207) Para Hadot, podemos vislumbrar em Kant um projeto moral perfeito, o qual é capaz de recuperar certas atitudes estéticas, já desenvolvidas pelos antigos, que concernem àquilo que é efetivamente autêntico à condição humana. Em contrapartida, Foucault, aos olhos de Hadot, transgrediria os caminhos que deveriam conduzir os homens ao aperfeiçoamento moral, pois a estética da existência não romperia com a compreensão humana de que tudo o que é prazeroso é bom. Foucault estaria, conforme Hadot, na contramão da conscientização ética ou moral.

paixões, isto é, porque ele deseja as coisas que podem lhe escapar, pois elas lhe são exteriores, estrangeiras, supérfluas. A felicidade consiste, então, na independência, na liberdade, na autonomia, ou seja, no retorno ao essencial, a isso que corresponde àquilo que nós somos verdadeiramente, a isso que depende de nós. (HADOT, 1993, p.62, tradução nossa)

Ademais, para Hadot o artista é produtor de mundo, já que percebe, mas também participa da criação da obra divina. Nesse sentido a figura do artista pode ser associada à do pintor. Após experimentar a sua unidade com a terra e com o universo, o artista se torna capaz de criar, ou melhor, de interagir apropriadamente com o mundo. Enquanto pintor o artista deseja acrescentar algo à natureza e, assim, participar dos encantos e das grandiosidades do universo; ele procura manifestar a divindade em seus feitos, ou seja, procura transformar, acima de tudo, a sua própria vida em algo belo e sublime. De acordo com Hadot a sensibilidade do belo concorda com a do sublime, já que, assim como o belo, “o sentimento do sublime pode ser inspirado tanto pelo espetáculo da natureza quanto pelo espetáculo da alma do sábio.” (HADOT, 2010, p.313, tradução nossa) Portanto, a relação entre o belo e o sublime, notável a partir de Kant, já era de certa forma conhecida pela Antiguidade, porquanto a percepção estética se vinculava ao desvelamento da universalidade da razão tanto nas paisagens encantadoras quanto nas grandiosas.<sup>32</sup>

O conceito do belo, de acordo com Hadot, permite-nos vislumbrar a natureza e a vida como arte, ou seja, engaja-nos à descoberta daquilo que é essencial aos homens e ao Todo, bem como incita-nos à exercitação dessa substancialidade. Nesse ínterim a beleza nos conduz à ideia do sublime, pois a sabedoria se apresenta como a genuína finalidade da vida e passa a ser perseguida por todos aqueles que amam o universo. A vida autêntica é bela porque simples, ou melhor, porque desprendida de tudo o que é supérfluo. Porém, esse desprendimento é sublime na medida em que decorre do esforço que tende a *eleva*r a visão do espectador à razão Universal, e na medida em que incita ao consentimento dos homens em relação ao Destino. Assim, podemos afirmar que para

---

<sup>32</sup> “Com efeito, a Antiguidade já conhecia a ideia do sublime. Em um tratado anônimo, *Do Sublime*, que data provavelmente da primeira metade do séc. I d.C., há um curto parágrafo (XXXV, 2), extremamente revelador: ‘A natureza nos introduziu na vida e no universo [...] para aí contemplar tudo o que se passa nela; desde o início, ela fez nascer em nossa alma um amor invencível por tudo o que é eternamente grande [...] Além disso, nem mesmo em sua universalidade o mundo basta à dinâmica da contemplação e do pensamento do homem [...] Disso decorre que, por um tipo de carinho natural, nossa admiração não se volta a pequenos rios, a despeito de sua transparência e de sua utilidade, mas ao Nilo, ao Danúbio ou ao Reno e mais ainda ao Oceano [...]’.” (HADOT, 2010, p.312, tradução nossa)

Hadot a vida de artista é, ao mesmo tempo, bela e sublime, ou simples e extraordinária.<sup>33</sup>

A partir da concordância entre a beleza e o sublime Hadot desenvolve os três núcleos dos exercícios espirituais, a saber, a concentração sobre o momento presente, o olhar ao alto e o sim à vida e ao mundo. Conforme Daniele Lorenzini, “esses três aspectos estão, em realidade, intimamente ligados entre si, e (isso que é ainda mais importante) eles estão todos fundados, em definitivo, no movimento de universalização do si.” (LORENZINI, 2014, p.305, tradução nossa) A concentração sobre o momento presente se atrela à simplicidade da vida na medida em que se desprender do passado e do futuro corresponde a desarticular a busca pela sabedoria de qualquer temporalidade. Em outras palavras, a valorização do presente faz com que o esforço em vista da realização da natureza humana se torne urgente e imediato, despertando o potencial divino dos homens. Com efeito, como notamos acima, o reconhecimento do valor infinito relativo ao momento mais ínfimo da existência humana depende da elevação do olhar à universalidade da razão: “tal valorização do presente está, portanto, estritamente ligada ao exercício do olhar ao alto, porque esse último nos permite ver, numa piscadela, ‘então num instante’, um vasto conjunto.” (LORENZINI, 2014, p.306, tradução nossa) Por fim, a condescendência em relação à sublimidade da natureza do Todo conduz ao consentimento ao destino ou à afirmação da vida e do mundo, ou seja, a liberdade interior para Hadot é totalmente compatível com a submissão à ordem da Natureza; livre é aquele que aproxima a sua vontade da vontade da natureza e, assim, desprendido de tudo o que é supérfluo, atinge a tranquilidade d’alma.

Deveras, como indicamos outrora, o filósofo enquanto artista é um *atopos*: uma pessoa que não pode ser qualificada como um homem comum e nem como um deus. Isso significa que a beleza da vida artística a torna rara, ao passo que a sublimidade a torna exemplar, pois o filósofo é quase um sábio, isto é, um semideus capaz de transformar a própria vida em um exemplo para a conduta de certas pessoas. De acordo com Hadot:

---

<sup>33</sup> Sem dúvida a interpretação de Hadot sobre a beleza e o sublime se aproxima da análise kantiana acerca do ajuizamento do belo e do sublime. De acordo com Hadot essa aproximação é evidente porque Kant atenta para a autenticidade da relação entre a razão humana e a razão universal. Nesse sentido, conforme Hadot, Kant não rompe com os antigos, mas continua a propagar as descobertas que foram feitas por eles acerca da condição humana. Portanto, o sublime é percebido tanto no mundo exterior quanto na consciência interior e, poderíamos acrescentar, a partir das análises de Kant, dada sua influência sobre Hadot, “o verdadeiro sublime não pode estar contido em nenhuma forma sensível, mas concerne somente à ideia da razão.” (KANT, 2012, p.90)

Os discípulos de Epicuro consideravam seu mestre um verdadeiro sábio, portador de uma mensagem de saúde; eles experimentavam por Epicuro um intenso amor que os levava a imitá-lo. É preciso fazer todas as coisas, dizia o próprio Epicuro, como se Epicuro lhes fosse a testemunha. Os defensores da escola epicurista se cercarão, portanto, de retratos de Epicuro e, todo ano, a comunidade dos discípulos festejará o aniversário do mestre por meio de uma refeição frugal. (HADOT, 2010, p.241, tradução nossa)

Diferentemente, para os estoicos, assim como interpreta Hadot, a imagem do sábio é uma norma transcendente e não uma figura concreta. De fato, a caracterização dos exercícios espirituais corrobora muito mais a perspectiva estoica, assim como delineada por Hadot, do que o posicionamento epicurista acerca da sabedoria. Sendo assim, para Hadot, existe uma diferença de estatuto entre o sábio e o filósofo, já que a vida do sábio é modelar ao passo que a vida do filósofo é exemplar. Um modelo de vida é uma norma universal, um paradigma epistêmico e ético que tem valor para todos os seres humanos. Por outro lado, um exemplo de vida é específico ou particular, não constitui uma norma, mas sim uma referência que é capaz de despertar o engajamento filosófico e de orientar algumas pessoas, ou seja, a vida exemplar mescla o exercício daquilo que é substancial ao homem com elementos práticos circunstanciais, os quais são condicionados pela história e pela cultura.

O amor pelo universal, por conseguinte, decorre da renúncia em relação à própria individualidade. As práticas envolvidas no projeto estético-moral destituem o indivíduo de sua peculiaridade egoísta e, por meio disso, o dotam do ideal de sabedoria que traduz a essência e a finalidade da vida humana. Mais precisamente, a descoberta do ideal de sabedoria depende da renúncia do eu, nesse sentido da harmonização absoluta entre a vontade do indivíduo e a vontade divina: renunciar a si nada mais é do que resignar-se ao Destino. De acordo com as leituras de Hadot, o combate ao individualismo se faz através da ruptura em relação à distinção e por meio da busca pela igualdade. Isso significa que a liberdade dos homens deve ser exercida em virtude da igualdade entre todos os homens e da igualdade entre os homens e o Todo. Assim, o filósofo é um *atopos* não porque pretende se distinguir maximamente dos demais, mas sim porque, em um mundo desigual, ele busca atingir a igualdade, a qual decorre do exercício da substância humana.

Para Hadot, como vimos, Foucault deslegitima o exercício da liberdade quando o articula à busca pela distinção estética em vez de vinculá-la à igualdade humana; ou seja, Hadot concebe que a liberdade genuína se caracteriza pela igualdade substancial e

não pela escolha de um modo de vida mais distinto. Segundo Hadot, a filosofia contraria os costumes egoístas dos homens comuns na medida em que procura conquistar um modo de vida autêntico em que beleza e sublimidade se vinculam, acima de tudo, ao desvelamento e ao exercício daquilo que nos faz iguais, a saber, da Razão Universal, interna a todos os homens e à própria Natureza. Dessa maneira, o filósofo é aquele que deve viver de modo condescendente à ordenação do cosmos, sem sobrepor a sua individualidade à essência humana. Logo, o suposto projeto estético de Foucault seria insuficiente à moral e à política porque ele se caracterizaria pela negação da transcendência ao todo, bem como pela negação das convenções e instituições humanas vigentes. Numa palavra, desse tipo de negação resultaria apenas uma vida mais distinta no que concerne aos exageros da toalete e à abundância do prazer. Aos olhos de Hadot, portanto, a escolha estética por um modo de vida distinto estimularia ainda mais o individualismo, já que o *dândi* é aquele que deseja se destacar na multidão por meio de um estilo de vida supostamente fútil e escandaloso. Foucault privilegiaria em demasia o processo de negação em relação à ordem vigente na sociedade e conceberia que a constituição do si mesmo se deveria a essa desobediência egoísta. Para Hadot, a suposta atitude negativa e individualista de Foucault não seria capaz de modificar substancialmente as pessoas e, conseqüentemente, estaria longe de significar a beleza tal como pensada pelos antigos. Nesse sentido, Hadot concebe que as modificações decorrentes da estética da existência são meramente performáticas ou superficiais, isto é, correspondem a “adquirir uma pose, escolher uma atitude, compor uma personagem.” (HADOT, 1993, p.62, tradução nossa) O artista foucaultiano estaria, então, distante das antigas figuras do escultor e do pintor, mas próximo da moderna imagem do ator que, no decorrer de sua encenação, assume diversas máscaras e produz ilusões. O filósofo-artista, segundo Hadot, não concerne ao indivíduo que visa constantemente se distinguir dos demais homens e que, por isso, a todo o momento modifica as suas máscaras e a sua performance. Em outras palavras, o filósofo-artista se dedica a um único estilo de vida, a saber, àquele que o faz concordar plenamente com o divino. Na perspectiva de Hadot, o artista de Foucault não passaria de um homem da moda, preocupado em se desviar dos padrões já estabelecidos, independentemente da autenticidade destes.

A beleza que o artista procura descobrir e recriar por meio da percepção estética é única e absoluta na medida em que se vincula ao ideal de sabedoria. Para Hadot, Foucault cometeria um equívoco filológico e ontológico ao interpretar que a beleza se constitui historicamente através de um jogo entre a época, a moral, a paixão e a moda,

de sorte que a vida bela concerniria àquela que está em constante modificação.<sup>34</sup> Com base nisso, talvez possamos afirmar que Hadot acentua, sobretudo, o resultado que a exercitação estética pode garantir àquele que se dedica à filosofia. De fato, a filosofia concerne à arte de viver – e “esse sentimento estético do sublime está ligado também a uma estética da vida e da existência” (HADOT, 2010, p.312, tradução nossa) - contudo, a filosofia deve nos conduzir a um único e mesmo estilo de vida cuja dimensão é universal. Diferentemente, para Foucault uma vida estética é capaz de nos conduzir aos mais distintos estilos de vida, os quais não pretendem a universalidade da razão, mas antes a distinção ético-política.

Portanto, ao contrário de Hadot, Foucault não parece se interessar pelos antigos a fim de redescobrir um projeto político-moral que fora totalmente ofuscado pelo utilitarismo científico da Modernidade, o qual, segundo Hadot, encobre o aspecto universal da condição humana e, desse modo, torna a ética e a estética totalmente impotentes, já que as transforma em mecanismos que repercutem e intensificam o egoísmo. De acordo com Hadot, a Modernidade é marcada pela descaracterização do modelo de sabedoria ou pela morte de deus. Por um lado o sábio se tornou o cientista, ou seja, ele deixou de buscar a harmonia absoluta com o Todo e passou a objetivar o domínio irrefletido e, portanto, abusivo da Natureza; por outro lado o filósofo se tornou o *dândi* que deixa de perspectivar a mudança substancial do si mesmo para valorizar uma transformação performática, pautada nas diferentes máscaras que o corpo pode assumir, e não na elevação do espírito à universalidade da Razão:

Nós vivemos em uma civilização onde a ordem da ciência é totalmente autônoma, totalmente independente dos valores éticos e existenciais. Eis precisamente o problema, senão mesmo o drama de nossa época, como bem mostrou G. Friedmann em seu livro *La puissance et la sagesse*. Como o mundo moderno reencontrará uma sabedoria, isto é, um saber, uma consciência que não se volta somente aos objetos de conhecimento, mas que se volta sobre a vida ela mesma tomada em sua experiência cotidiana, que se volta sobre a maneira de viver e de existir? (HADOT, 2010, p.233, tradução nossa)

---

<sup>34</sup> De acordo com Baudelaire, “o belo é feito de um elemento eterno, invariável, cuja quantidade é muito difícil de ser determinada, e de um elemento relativo, circunstancial, que será – como preferirem: um a cada vez ou todos ao mesmo tempo – a época, a moda, a moral, a paixão. Sem esse segundo elemento, que é como que a envoltura deleitável, provocante, apetitosa do divino manjar, o primeiro elemento seria indigerível, imperceptível, pouco adequado e pouco apropriado à natureza humana.” (BAUDELAIRE, 2010, p.17)



Hadot redescobre no modelo de sabedoria dos antigos, a substância dos homens, ou melhor, o fundamento para a igualdade política e moral. Assim, ele reescreve a história de um ponto de vista universal, elencando todos aqueles filósofos e artistas que deram sequência às perspectivas vislumbradas pelos antigos. A sabedoria, nesse sentido, equivale para Hadot a um ideal transcendental cujo aporte é paradigmático, ou seja, a sabedoria se torna um arquétipo estético, ético, epistêmico e histórico, o qual é descoberto pelos antigos, mas redescoberto por alguns poucos filósofos-artistas que transcendem o limite da Modernidade, pois se reconectam com a Razão Universal.<sup>35</sup> Como explica Lorenzini, Hadot faz da busca pela sabedoria uma experiência filosófica *supra-histórica*, já que o valor e os efeitos do ideal de sabedoria são imutáveis, ou seja, o estilo de vida que decorre dos exercícios espirituais não está condicionado às mudanças históricas, mas, pelo contrário, a ideia da sabedoria permite reescrever a história da humanidade:

A possibilidade que Hadot postula ao homem contemporâneo de destacar os exercícios espirituais antigos dos discursos que os justificam, isto é, de seu plano de fundo teórico, a fim de atualizá-los em um contexto histórico e filosófico totalmente diferente, não implica, entretanto – assim como nós vimos – na abertura de um espaço de criação do si mesmo livre e “imprevisto”, nem em uma transformação no objetivo fundamental dos exercícios espirituais. Mesmo que o discurso utilizado para justificá-los se modifique, o *resultado da prática* dos exercícios espirituais jamais se modificará: *concretamente*, eles consistem sempre no “esforço por passar de uma perspectiva à outra”, eles visam sempre nos liberar de nosso ponto de vista individual e egoísta e nos fazer aceder à perspectiva cósmica e à plenitude de uma vida segundo a razão. Uma vez destacados de seu plano de fundo discursivo ou teórico, os exercícios espirituais acabam sendo, em realidade, práticas nem tanto *trans*-históricas, mas *supra*-

---

<sup>35</sup> “Em primeiro lugar, pode-se observar desde o séc. XII, em Abelardo, por exemplo, um certo retorno à representação antiga do filósofo. E sobretudo quando na Renascença os humanistas começaram a tomar distância em relação à escolástica e, em certo sentido, ao cristianismo oficial, assistiu-se então a um retorno à concepção antiga da filosofia em Petrarca, Erasmo e outros. Nessa perspectiva me parece possível descobrir, ao lado da corrente teórica e abstrata, a permanência da concepção, digamos pragmática, da filosofia antiga: no séc. XVI em Montaigne, cujos *Ensaaios* não são nada mais do que exercícios espirituais; no séc. XVIII na França com os ‘filósofos’, na Inglaterra com, entre outros, uma personagem como Shaftesbury, do qual Laurent Jaffro acaba de publicar, pela Aubier os extraordinários *Exercícios*, os quais são precisamente exercícios espirituais inspirados em Epicteto e Marco Aurélio e totalmente não-cristãos; e na Alemanha com o movimento da filosofia ‘popular’. É nessa perspectiva que é preciso situar isso que Kant chama de filosofia ‘cósmica’ e que ele considera finalmente como a verdadeira filosofia. Sobre esse assunto meu colega e amigo, o saudoso André Voelke, professor na Universidade de Lausanne, desenvolveu, de uma maneira totalmente diferente da minha, uma notável reflexão sobre *A Filosofia como Terapêutica* a propósito dos estoicos, epicuristas e céticos. Partindo, como eu, de Wittgenstein, ele insistiu, merecidamente, sobre a noção kantiana de interesse pela razão, definindo isso que ele designou de força de um discurso filosófico pelo seu poder de agir, ou seja, de interessar a razão, a razão se interessando, antes de tudo, segundo Kant, como bem mostrou É. Weil, pelos objetivos mais altos que são aqueles da moralidade, isso que reconhece o primado da razão prática na busca pela sabedoria.” (HADOT, 1993, pp. 374-375, tradução nossa)

históricas: seu valor e seus efeitos concretos não se dobras às leis da história, eles permanecem, ao contrário, *universais*, e isso porque eles estão enraizados na “natureza” humana. (LORENZINI, 2014, p.317, tradução nossa)

Nesse sentido, Hadot está convencido de que existem “atitudes universais e fundamentais do ser humano quando ele procura pela sabedoria; desse ponto de vista, há um estoicismo, um epicurismo, um socratismo, um pirronismo, um platonismo universais, os quais são independentes dos discursos filosóficos ou míticos que pretenderam justificá-los definitivamente.” (HADOT, 1993, p.376, tradução nossa) Decerto, as metas e motivos que conduzem Foucault aos exercícios filosóficos da Antiguidade não são as mesmas de Hadot. Foucault, ao contrário do que pensa Hadot, não pretende elaborar por meio da estética da existência um modelo ético e político capaz de definir de que maneira devemos viver. Ademais, a estética da existência consiste, de fato, em um fio condutor para as análises de Foucault, porém, diferentemente dos exercícios espirituais, ela não constitui um paradigma histórico. Assim, Foucault procura perceber a diversidade e a distinção dos estilos de vida que se manifestaram na Antiguidade ao invés de buscar pela natureza do homem, ou melhor, pelo fundamento da estética, da ética e da política. Dessa maneira, Foucault não insiste na universalidade dos exercícios filosóficos porque não está interessado em estabelecer o único modelo de vida possível à humanidade. Como explica Lorenzini, “estando convencido da importância de insistir sobre as descontinuidades históricas, e isso nem por ‘amor’ às descontinuidades enquanto tais, nem a fim de negar a existência de certos processos ou continuidades transhistóricas, mas precisamente por guardar sempre no espírito que seria necessário estudar cada forma de experiência em sua singularidade e em sua contingência” (LORENZINI, 2014, p.321, tradução nossa), Foucault jamais transformará a filosofia em um manual supra-histórico ou em um projeto político-moral universalmente operante.

Portanto, nesse momento se torna necessário descrever detalhadamente o posicionamento filosófico de Foucault em relação à estética inerente à arte de viver para, então, vislumbrar se as técnicas de si recairiam ou não em individualismo egoísta. De fato, tanto Pierre Hadot quanto Michel Foucault articulam a estética à ética no que tange à definição da filosofia como estilo de vida. Contudo, Foucault não acentua o caráter teleológico e transcendental da estética na Antiguidade.

Diferentemente de Pierre Hadot, Foucault vincula a noção do belo e do bem pela chave da criatividade crítica concernente à constituição artesanal do si mesmo. Sendo

assim, trata-se neste átimo de mostrar quais são as estratégias filosóficas que delineiam a estética da existência foucaultiana de modo a afastá-la das convicções filosóficas de Hadot acerca da objetividade inerente à percepção estética e do amor ao universal. Hadot e Foucault convergem na forma da definição que articula a ética antiga ao estilo de viver, mas divergem quanto ao conteúdo que caracteriza filosoficamente a estética da Antiguidade, já que a atitude universal abarcada pelos exercícios espirituais não dá forma à criação artesanal das técnicas de si, ou seja, não fundamenta os procedimentos históricos de Foucault e nem mesmo legitima, como em Hadot, o esforço de oferecer à contemporaneidade um modelo político-moral absolutamente válido.

#### ***2.4. A estética da existência e a constituição da vida subversiva***

A estética da existência, segundo Foucault, consiste em uma alternativa à instituição moral que articula codificação, obediência e docilidade, ensejando assim uma vida submetida aos liames dos poderes que assujeitam os indivíduos à lógica sacrificial da razão Divina ou à lógica do governo estatal. Historicamente, a instituição moral definida segundo os termos da codificação e da obediência aos códigos válidos para todos parece se vincular ao esfacelamento da austeridade ética no que tange à constituição autárquica de si mesmo, isto é, a ética perdeu o seu potencial estético na medida em que passou a ser concebida como um campo religioso e jurídico cuja finalidade é a salvação divina ou o bem-estar social. Desse modo, quando voltou o seu olhar às filosofias da Antiguidade greco-romana, Foucault se deparou com técnicas dietéticas, econômicas e eróticas decorrentes da associação entre o rigor moral e a potencialidade estética das relações que os indivíduos estabeleciam consigo mesmos, com os outros e com o mundo:

Entre as invenções culturais da humanidade, há todo um tesouro de procedimentos, técnicas, ideias, mecanismos que não podem ser verdadeiramente reativados, mas que, ao menos, constituem ou ajudam a constituir um tipo de ponto de vista que pode ser muito útil para analisar e para transformar isso que acontece em torno de nós atualmente. Nós não temos que escolher entre nosso mundo e o mundo grego. Mas, na medida em que nós podemos observar que alguns dos grandes princípios de nossa moral estavam ligados a um momento vinculado a uma estética da existência, eu penso que esse tipo de análise histórica pode ser útil. Durante séculos, nós tivemos a convicção que havia entre nossa moral, nossa moral individual, nossa vida de todos os dias e as grandes estruturas políticas, sociais e

econômicas, laços analíticos, e que nós não poderíamos modificar nada, por exemplo, em nossa vida sexual ou familiar, sem colocar em risco nossa economia ou nossa democracia. Eu creio que nós devemos nos desembaraçar da ideia de um laço analítico e necessário entre a moral e as outras estruturas sociais, econômicas ou políticas. (FOUCAULT, “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, 2001, pp.1210-1211, tradução nossa)

Nesse sentido, Foucault propõe que a estética da existência possa ser uma alternativa à moral cristã, cuja austeridade se vincula à repressão e ao constrangimento dos desejos, bem como à lógica jurídica do Estado e às leis do mercado. O objetivo do código cristão seria suprimir o desejo e o prazer das ações humanas, ou seja, a vontade precisaria ser purificada de toda a influência carnal que afasta a humanidade de sua destinação divina.<sup>36</sup> A aplicação compulsória dos códigos cristãos se articularia ao exercício do poder pastoral: por um lado, a eficácia de tal instituição moral depende da autoridade do pastor, o qual é responsável pela salvação no outro mundo do conjunto da comunidade cristã e de cada indivíduo que a compõe. Portanto, o código moral consiste

---

<sup>36</sup> De acordo com Michel Foucault, o desejo corresponde ao cerne do cristianismo, já que a supressão da paixão conduz à purificação das ações humanas, as quais devem ser neutralizadas face às interferências externas do prazer no que tange ao arbítrio dos homens. (FOUCAULT, “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, 2001, p.1219) A busca pela supressão dos desejos enseja práticas cotidianas de abstinência que intentam silenciar as paixões, de modo a atenuar a influência dos bens mutáveis sobre a vontade humana. Mais precisamente, no cristianismo o desejo é, por um lado, silenciado na instância das práticas de abstinência dietética, econômica e erótica e, por outro lado, verbalizado no ato da confissão ou na instrução cristã, por meio da qual os homens são conduzidos ao caminho do Sumo Bem. (AGOSTINHO, 1995, p.26) Talvez possamos admitir que as ascetes cristãs estejam articuladas a uma dinâmica da concupiscência da carne que estabelece uma relação entre o desejo pelo prazer, o qual acomete os homens em estado de ignorância, e a vontade de Verdade ou *boa vontade* que se torna possível no momento em que o indivíduo reconhece a si mesmo através da luz de Deus. As práticas que silenciam e verbalizam os desejos da carne consistem em esforços que buscam, segundo Foucault, “fazer aparecer em mim algo que eu não podia conhecer e que só se torna conhecido por esse trabalho de aprofundamento de mim sobre mim. Ora, o paradoxo é este: que essa aleturgia de mim, essa necessidade de produzir a verdade que sou, essa necessidade da aleturgia é fundamentalmente ligada, como vocês se lembram, à renúncia a si mesmo. É na medida em que devo renunciar inteiramente a minhas próprias vontades substituindo minha vontade pela vontade de outro, é porque devo renunciar a mim, que devo produzir a verdade de mim mesmo, e só produzirei a verdade de mim mesmo porque estarei trabalhando para essa renúncia a mim.” (FOUCAULT, 2014, p.280) Os desejos são expurgados na medida em que o indivíduo reconhece em si uma potência que o habita na concupiscência, a saber, o Inimigo que astuciosamente o ilude ao condicionar as necessidades atreladas à sobrevivência do corpo aos prazeres carnaais. Nesse sentido, as ascetes cristãs incitam o reconhecimento das faltas por meio de um processo no qual os indivíduos desenvolvem uma atitude de alienação em relação aos desejos que na ignorância são considerados próprios ao homem para, conseqüentemente, ensinar o conhecimento de si através da contemplação a Deus que, ao iluminar os indivíduos a partir da graça e da fé, mitiga os obstáculos enfrentados por todos que escolhem a vida sábia: “Quando nos esforçamos para nos tornar sábios, o que fazemos a não ser concentrar toda nossa alma, com o maior zelo possível, ao que contemplamos com a mente, colocando-a aí de modo estável? Ela assim não se compraz mais com seu ‘eu’ particular ligado às coisas transitórias, mas despojada de toda afeição às coisas sujeitas ao tempo e ao espaço, procura abraçar o Ser, que é uno e sempre idêntico a si mesmo. Pois, na verdade, assim como a alma é toda a vida do corpo, do mesmo modo toda vida bem-aventurada da alma é Deus.” (AGOSTINHO, 1995, p.128)

em um instrumento por meio do qual o pastor aproxima a vontade de cada membro do rebanho à vontade divina, já que as leis religiosas manifestam a pureza de uma conduta que alcança um caráter moral quando, sacrificialmente, suprime os prazeres e os desejos da carne em virtude da vida em comunhão. Por outro lado o fortalecimento da autoridade do pastor resulta do aumento do campo de aplicação do código moral, pois a habilidade do pastoreio se vincula a uma atitude de obediência incondicional que se intensifica em relação à expansão do rebanho. Assim, a autoridade do pastor é proporcional ao grau do seu sacrifício, o qual depende do número de pessoas por quem o pastor se sacrifica em vista da salvação no reino dos fins, isto é, depende da quantidade de indivíduos que ele é capaz de assujeitar às leis cristãs.<sup>37</sup>

Ademais, para Foucault a estética da existência consistiria uma alternativa à moral moderna que articula a austeridade do código ao jogo entre dever, recompensa e punição socioeducativa e disciplinar. A moral moderna, diferentemente da cristã, não visa suprimir o desejo e o prazer, mas os transforma em bem-estar social, isto é, talvez seja possível afirmar que ela possui como finalidade a adequação do maior número de pessoas à felicidade de tipo burguesa, a qual decorre da garantia de segurança, educação e saúde, tanto à população quanto a cada indivíduo que compõe o Estado moderno. A segurança, a educação e a saúde passam a ser gerenciadas pelo Estado moderno a partir da criação de decretos e leis civis cuja aplicação é subsidiada pela autoridade das esferas legislativa, executiva e judiciária, que vigoram sobre um território delimitado pela noção de pátria. O Estado, assim como o pastor, visa à instauração e à manutenção da vida comunitária ou em comunhão, a qual pode propiciar o aperfeiçoamento da natureza humana que deixou de se atrelar ao divino, pois na Modernidade, o homem passou a ser

---

<sup>37</sup> “O cristianismo é a única religião a se organizar em Igreja. Enquanto Igreja o cristianismo postula em teoria que certos indivíduos são aptos, por sua qualidade religiosa, a servir outros, não enquanto príncipes, magistrados, profetas, divinos, benfeitores ou educadores, mas enquanto pastores. Essa palavra, contudo, designa uma forma de poder bem particular. 1) É uma forma de poder cujo objetivo final é assegurar a salvação dos indivíduos no outro mundo. 2) O poder pastoral não é simplesmente uma forma de poder que ordena; ele deve também estar disposto a se sacrificar pela vida e salvação do rebanho. Nisso ele se distingue do poder soberano que exige um sacrifício da parte dos súditos a fim de salvar o trono. 3) É uma forma de poder que não se preocupa somente com o conjunto da comunidade, mas com cada indivíduo em particular, durante toda a sua vida. 4) Enfim, essa forma de poder não pode se exercer sem que se conheça aquilo que se passa na cabeça das pessoas, sem explorar suas almas, sem forçá-las a revelar seus segredos mais íntimos. Ele implica um conhecimento da consciência e uma aptidão a dirigi-la.” (FOUCAULT, “Le sujet et le pouvoir”, 2001, p.1048, tradução nossa) É importante ressaltar que no caso do poder pastoral o sacrifício em relação à salvação do rebanho envolve o sacrifício do pastor e o sacrifício de cada indivíduo que constitui a comunidade cristã, pois todos devem se submeter aos desígnios do destino ou à vontade divina, os quais se manifestam através do código moral. O poder pastoral assegura a salvação do trono divino na medida em que abarca e promete a salvação dos seus súditos.

concebido como um animal laborante, político e social. Conforme Foucault, isso acontece porque “o Estado moderno integrou, sob uma nova forma política, uma velha técnica de poder que nascera nas instituições cristãs. Essa técnica de poder, chamemo-la de poder pastoral.” (FOUCAULT, “Le sujet et le pouvoir”, 2001, p.1048, tradução nossa) Deveras, neste íterim não se trata de desenvolver os pormenores da análise foucaultiana acerca da intensificação e da adaptação do poder pastoral às táticas do governo estatal na Modernidade. Nossa intenção, no momento, é indicar de forma geral a estrutura político-moral das instituições em relação às quais a estética da existência se constituiria como alternativa ética ou como forma de resistência política. Com efeito, a comunhão cristã e a sociedade civil parecem compartilhar de estratégias muito semelhantes, já que articulam a aplicação do código moral à autoridade de um chefe religioso ou de um corpo político, ambos capazes de exercer seus poderes em torno de dois polos: um totalizante, relativo ao rebanho ou à população, e outro individualizante, atrelado à vida particular do fiel ou do sujeito de direito.<sup>38</sup>

Foucault nos mostra que tanto as razões estatais quanto a lógica cristã do pastoreio possuem um vínculo instrumental com o código moral e o primado da obediência, isto é, o corpo estatal, assim como o pastor da cristandade, parece exercer e garantir a sua própria autoridade mediante a aplicação de um conjunto de regras de governo que delimitam o modo de ser dos sujeitos no que concerne ao desejo, ao pensamento e à ação. O primado do código moral ou jurídico serviria ao exercício do poder pastoral que procura salvaguardar a obediência à autoridade divina ou à ordem pública, garantindo-se ainda a docilidade privada. Portanto, o código moral se constitui e se aplica em virtude do exercício de um poder que se outorga legítimo na medida em que se propõe amparado por um saber que pretende determinar de forma absoluta uma verdade acerca da natureza humana. O objetivo da codificação cristã e da codificação jurídico-política moderna seria estabelecer e assegurar a igualdade entre os homens. Sendo assim, a obediência e a docilidade correspondem a atitudes que decorrem da submissão da vontade de cada um dos indivíduos às entidades que regem a vida do fiel e a vida do cidadão. A austeridade da moral cristã visa suprimir os desejos carnis dos homens, ao passo que a austeridade da moral moderna procuraria determinar aquilo que deve ser desejado e a forma pela qual se deve desejar. Desse modo, talvez seja possível afirmar que a igualdade se instaura em virtude de uma lógica sacrificial ou purificadora,

---

<sup>38</sup> Cf. FOUCAULT, M. ““Omnes et singulatum”: vers une critique de la raison politique”, in: *Dits et Écrits II. 1976-1988*, 2001, pp.953-980)

tanto no que concerne à abnegação cristã dos desejos quanto no que tange à moderna padronização da vontade e das formas de aquisição do prazer e do bem-estar. Com efeito, a vida dedicada à pureza racional consiste em uma vida devotada à renúncia de si mesmo e à decifração da verdade interior que busca estabelecer a essencialidade da identificação entre o *logos* divino e o *logos* humano ou, modernamente, entre as razões do Estado e o entendimento dos cidadãos que constituem democraticamente determinada população. Do ponto de vista eclesiástico e estatal, portanto, estes sacrifícios consistiriam em táticas que afastariam os membros do rebanho ou do *Leviatã* de um individualismo egoísta, desencadeando a constituição de uma comunidade fraternal, isenta de conflitos, já que fundada no exercício da igualdade absoluta, a qual extinguiria as diferenças na medida em que assujeitaria a vida de todos e de cada indivíduo à vontade divina ou à vontade analítica do Estado moderno.

Logo, parece que para Foucault a ética perde potencialidade estética no momento em que a boa vida deixa de ser compreendida como uma vida autarquicamente bela e passa a ser concebida em relação à pureza que se adquire pela submissão da vontade ao dever.<sup>39</sup> Na Antiguidade greco-romana, sobretudo no caso do estoicismo, do epicurismo e do cinismo, a austeridade ética se atrelava ao desejo estético-artesanal em torno de transformar-se a si mesmo, ou melhor, à vontade de transformar a própria vida em uma obra de arte. Isso significa que, de modo geral, para estas morais a questão da pureza ética era praticamente marginal. No entanto, a partir da influência do neoplatonismo<sup>40</sup> e do cristianismo sobre a cultura helenístico-romana, os exercícios filosóficos adquiriram lentamente um valor purificador: “pode-se ver, por exemplo, nos estoicos, como eles passam paulatinamente de uma estética da existência à ideia de que devemos fazer tal e tal coisa porque somos seres racionais – e nós devemos fazê-las enquanto membros da comunidade humana.” (FOUCAULT, “À propos de la

---

<sup>39</sup> “Com o cristianismo viu-se instaurar lentamente, progressivamente, uma modificação em relação às morais antigas, que eram essencialmente uma prática, um estilo de liberdade. Naturalmente, existiam também certas normas de comportamento que regravam a conduta de cada um. Mas a vontade de ser um sujeito moral, a procura por uma ética da existência era principalmente, na Antiguidade, um esforço para afirmar sua liberdade e para dar à sua própria vida certa forma na qual poderíamos nos reconhecer, poderíamos ser reconhecidos pelos outros, e na qual a própria posteridade poderia encontrar um exemplo.” (FOUCAULT, “Une esthétique de l’existence”, 2001, p.1550, tradução nossa)

<sup>40</sup> O comentário de Simplicio sobre o *Manual de Epicteto* nos permite vislumbrar a influência do neoplatonismo sobre o estoicismo e sobre a recepção histórica da filosofia estoica. Nesse ínterim o estoicismo passa a ser interpretado como uma filosofia puritana, baseada na noção de um *logos* Universal cuja consciência se atinge através de um movimento transcendental que afasta o si mesmo de tendências individualistas e egoístas (Cf. HADOT, I. & HADOT, P. *Apprendre à philosopher dans l’Antiquité*, 2004).

généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, 2001, p.1214, tradução nossa) Gradativamente, as regras dietéticas, econômicas e eróticas adquiriram um estatuto purificador que se manifestava por meio da criação de códigos fundados sobre o esquema da integridade física, tendo em vista a depuração da matéria e a igualdade absoluta, pois se descobriu que a natureza humana é única, universal e não histórica. A ascese perdeu o caráter estético atrelado à constituição da vida autarquicamente bela e adquiriu um caráter sacrificial ou purificador, isto é, a igualdade entre os homens passou a ser garantida no âmbito da comunhão ou da socialização fraternal, a qual decorre da renúncia de si mesmo:

No ascetismo cristão, a questão da pureza se torna cada vez mais importante; é preciso ter controle em relação a si mesmo para que se possa permanecer puro. O problema da virgindade, esse modelo da integridade feminina, torna-se extremamente importante no cristianismo. O tema da virgindade não tem praticamente nada a ver com a moral sexual do ascetismo greco-romano. O problema é aquele da dominação de si. (...) O paradigma da auto-restrição sexual se torna um paradigma feminino através do tema da pureza e da virgindade que se funda sobre o modelo da integridade física; (...) O problema da moral como estética da existência foi recoberto pelo problema da purificação. O novo si cristão deveria ser examinado constantemente porque esse si abriga a concupiscência e os desejos da carne. A partir desse momento, o si não era mais qualquer coisa a que era preciso construir, mas qualquer coisa que era preciso renunciar e que era preciso disponibilizar à decifração. Por consequência, entre o paganismo e o cristianismo a oposição não está entre a tolerância e a austeridade, mas entre uma forma de austeridade que está ligada a uma estética da existência e outras formas de austeridade que estão ligadas à necessidade de renunciar a si decifrando a sua própria verdade. (FOUCAULT, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”, 2001, pp. 1224-1225, tradução nossa)

Efetivamente, as asceses cristãs continuaram a perspectivar o belo. No entanto, para Foucault a vida bela deixou de se vincular à autarquia e passou a se atrelar ao ideal transcendental de pureza. De fato, a relação entre beleza e pureza parece reverberar no transcorrer da história da arte e da filosofia por meio da figuração feminina da virgem dócil e obediente que manifesta a dignidade moral através da integridade física e espiritual. A beleza assumiria, nesse sentido, um caráter sacro ou mítico que repercutiria na idolatria à Virgem Maria ou na representação puritana da Vênus cuja nudez não serve à revelação do corpo, mas sim à manifestação da perfeição e da eternidade da alma que transcende a materialidade da carne. Deste modo, poderíamos afirmar que a beleza puritana, a qual se torna proeminente a partir do cristianismo, advém, em certa



medida, da contemplação aristotélica ou da *mimesis* platônica. De acordo com Marco Casanova:

Não é apenas no âmbito do conhecimento que é preciso abandonar o campo das determinações contingentes, particulares e em certa medida irrelevantes para a compreensão do ser de algo, mas antes de tudo e principalmente também no âmbito de realização das artes miméticas enquanto tais. Essa é uma posição que já encontramos claramente delineada desde Platão e de sua crítica às artes miméticas no *Górgias*, no *Sofista* e na *República*. (...) Esta característica, por sua vez, se acirra ainda mais em meio à imiscuição de contextos literários nas artes plásticas em geral. Ao se ver diante da tarefa de pintar uma passagem bíblica, a descida da cruz, por exemplo, ou então uma cena mitológica como o nascimento da Vênus, o pintor precisa se abstrair o máximo possível da tentação de dar tintas situacionais para a passagem ou a cena, se deixando levar sempre única e exclusivamente pela identidade essencial do que precisa ser pintado. (CASANOVA, 2013, p.324 e 325)

Por conseguinte, somos capazes de vislumbrar que para Michel Foucault a estética da existência não abarca a contemplação aristotélica ou escolástica que atribuiria um caráter divino à natureza humana e priorizaria a especulação da *phúsis* em detrimento da prática ética; (FOUCAULT, 2010, p.17) e que a estetização da vida não se atrela ao transcendentalismo e ao universalismo do mundo das ideias de Platão ou do neoplatonismo. (FOUCAULT, 2011d, p.165) Sendo assim, talvez seja possível afirmar que estetizar a existência não consiste em uma tentativa de sobrepor saudosamente ou utopicamente a arte do mundo greco-romano à moralidade codificadora. Logo, a estética da existência parece ser uma alternativa à moral do código cristão, na medida em que se desvencilha da ideia de uma beleza puritana que emerge, já na Antiguidade filosófica, inclusive no estoicismo tardio de Cícero, em relação a uma noção universal, única e não histórica de natureza humana. De fato, o puritanismo é inerente ao conceito de substância humana e esta acepção ontológica repercute historicamente na manifestação de uma lógica sacrificial que determina a forma pela qual os sujeitos se relacionam consigo mesmos, com os outros e com o mundo no âmbito do vigor institucional do cristianismo, mas também no âmbito da filosofia e no da arte canônicas.

Com base nessas considerações, talvez seja possível propor que (1) a estética da existência corresponderia a uma alternativa em relação à moral do código na medida em que a tarefa que ela enseja acentua o aspecto ascético-artesanal da criação e atenua o caráter teleológico da arte mimética ou representativa, a qual se atrelaria a uma atitude sacrificial que exprime o vínculo entre o belo e o bem através da pureza; (2) a estética

da existência seria uma alternativa à crise da moral porquanto concerne a uma atividade crítica que subverte o saber absoluto de cuja articulação irrompe a experiência de uma subjetividade submetida ao universal, ao único e ao transcendental; e (3) a beleza da vida do esteta não se adquire através do sacrifício relativo à depuração do corpo e da carne ou à padronização dos desejos. Isso significa que para Michel Foucault a articulação entre o belo e o bem não se exprime por meio da figura da virgem obediente e dócil, ou seja, a vida estética é rigorosamente ética porque concerne a um esforço crítico e libertário em torno da constituição de si mesmo.

Quando nos referimos à ideia de crítica libertária fazemos menção às repercussões das filosofias do período helenístico-romano, assim como interpretadas por Foucault, sobre formas de resistência modernas e contemporâneas que atribuem efetividade política à prática ética, isto é, que compreendem a potencialidade política da exercitação da amizade ou da experiência da grupalidade, as quais corresponderiam a uma forma de manifestar a escolha autarquicamente constituída por um modo de vida que confronta os padrões e hábitos instituídos no contexto da submissão de si mesmo a certa estrutura hierárquica. Sendo assim, na esteira de Foucault, concebemos que possivelmente haveria um entrecruzamento transhistórico entre a autarquia helenístico-romana e algumas políticas libertárias de nossa época, as quais não se desenrolam na instância dos poderes hegemônicos e institucionais. Talvez as leituras de Foucault acerca da Antiguidade nos inspirem a pensar a resistência sob o espectro da libertação e, se assim for, faz-se importante ressaltar que esta liberdade que se busca não consiste em um estado absolutamente adquirido e garantido pela filosofia, pela religião ou pelo Estado. Não se trata de uma libertação religiosa, como aquela ensejada pelos ascetas que preconizam a renúncia a si, e nem mesmo de uma libertação moral ou democrática. Diferentemente, trata-se de uma libertação estética que articula a urgência da transfiguração de si à urgência da transformação do mundo através do exercício da liberdade de palavra ou da *parrehsía*, a qual é capaz de expor e contrapor com franqueza as opressões que atingem a razão tanto no que concerne ao indivíduo quanto no tange ao Todo.<sup>41</sup> Nesse sentido, talvez possamos admitir que a crítica é libertária na medida em que nos liberta de nós mesmos, de nosso estado de servidão ou de estultícia.

---

<sup>41</sup> Inspirados nas interpretações de Edson Passetti acerca da amizade (PASSETTI, 2003, p.65), recorremos alusivamente a Max Stirner, para quem: “A essência da verdade é a revelação de si mesma, ora essa revelação passa pela descoberta de si, pela libertação contra qualquer elemento alheio, pela abstracção extrema ou pela liquidação de toda a autoridade, pela reconquista da ingenuidade.” (STIRNER, 1979, p.81)

Desse modo, conforme Foucault, a beleza pode ser experienciada nas incessantes tentativas de criar uma vida subversiva cujo estilo se inspira na transgressão e não na ultrapassagem de si:

O *êthos* filosófico pode se caracterizar como uma *atitude limite*. Não se trata de um comportamento de rejeição. Deve-se escapar à alternativa do dentro e do fora; é preciso estar nas fronteiras. A crítica é justamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas se a questão kantiana era a de saber quais limites o conhecimento deve renunciar a *transgredir* [*franchir*], parece-me que a questão crítica hodiernamente deve ser transformada em questão positiva: nisso que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte disto que é singular, contingente e relativa a restrições arbitrárias. Em suma, trata-se de transformar a crítica exercida na forma da limitação necessária em uma crítica prática exercida na forma da *transgressão possível* [*franchissement possible*]. (FOUCAULT, “Qu’est-ce que les Lumières?”, 2001, p.1393, tradução nossa; Cf. nota 153 do apêndice, p.160)<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Com efeito, nesta passagem Foucault não faz uso dos termos “*transgresser*” e “*transgression*”, todavia, a nossa tradução do verbo “*franchir*” e do substantivo “*franchissement*” por “*transgredir*” e “*transgressão*” perspectiva, por um lado, aludir às marcas de Georges Bataille sobre Michel Foucault e, por outro lado, contrapor a forma pela qual Foucault interpreta a transformação do si mesmo à maneira pela qual Hadot compreende a ultrapassagem de si. Deveras, neste átimo não pretendemos deslindar as ressonâncias da transgressão, tal como proposta por Bataille, sobre o pensamento de Foucault, pois para isto precisaríamos recorrer aos estudos desenvolvidos por Foucault na década de 60, sobretudo, aos textos nos quais ele se dedica à análise da transgressão na literatura em Geroges Bataille. Sendo assim, a opção por esta tradução se constitui como uma espécie de prelúdio que aponta para os caminhos que buscaremos percorrer em investigação futura. Como nos explica Ernani Chaves em seu artigo “Corações a nu: coragem da verdade, arte moderna e cinismo em Baudelaire, segundo Foucault”: “(...) a referência à arte moderna e a Baudelaire especificamente recoloca a questão das relações entre filosofia e literatura no pensamento de Foucault de outra maneira, a qual, por sua vez, só se torna inteligível no interior da questão do cinismo. Aqui, a literatura moderna não é mera ilustração de uma ideia; ao contrário, tal como a arte moderna em geral ela se torna expressão altissonante e privilegiada da verdade. Trata-se ainda, certamente, de uma atitude, de um gesto, mas que se aparenta ao caráter transgressor da literatura que o Foucault do período arqueológico destacava, em especial no seu estudo sobre Bataille, de 1963. (...) Lembremos rapidamente que o sentido de transgressão para Bataille, tal como Foucault nos mostra no texto de 1963, se constitui em torno de cinco eixos fundamentais: 1) limite e transgressão formam um conjunto, uma relação de interdependência; 2) entre ambos acontece uma espécie de jogo, o qual se liga a duas formas de temporalidade, a do sagrado e a do profano; 3) o domínio da transgressão é, por excelência, o erotismo, cujo sentido fundamental é religioso; 4) este sentido religioso, entretanto, não é o do cristianismo, que valorizou o trabalho em detrimento do gozo, mas o de uma religião primitiva, pré-cristã e 5) do ponto de vista teórico, as referências fundamentais de Bataille são Marcel Mauss e Roger Callois.” (CHAVES, 2012, p.6) Desse modo, por enquanto, o aspecto da *transgressão* que mais nos interessa e que gostaríamos de frisar concerne ao primeiro elemento mencionado por Chaves, isto é, à interdependência do limite e da transgressão. Pois, talvez esta interdependência possa nos auxiliar no entendimento da relação entre a *dessubjetivação* e a *subjetivação* no que tange ao bojo da *crítica*, assim como interpretada por Michel Foucault. (FOUCAULT, 1995, p.8; Cf. também a nota 93 desta Dissertação) Com base nisso, seria interessante questionar em que medida o jogo atinente à crítica foucaultiana, o qual envolve a implicação mútua da dessubjetivação sobre a subjetivação e vice-versa, nos remeteria a Bataille, para quem: “(...) a transgressão nada tem a ver com a liberdade primeira da vida animal: ela abre um acesso para o além dos limites ordinariamente observados, mas reserva esses limites. A transgressão excede, sem o destruir, um mundo profano de que é o complemento. A sociedade humana não é apenas o mundo do trabalho. Simultaneamente – ou sucessivamente – o mundo profano e o mundo sagrado a compõem, sendo suas duas formas complementares. O mundo profano é aquele dos interditos. O mundo sagrado se abre a transgressões limitadas. É o mundo da festa, dos soberanos e dos deuses.” (BATAILLE, 2014, p.91)

Sendo assim, a estética da existência parece estabelecer uma relação polêmica e transgressiva para com os cânones artísticos e morais de uma cultura acomodada à submissão a códigos normativos hegemônicos ou ao princípio cristão da obediência incondicional, que impõe a supressão da vontade de cada um em nome da constituição de uma rede de obediências como condição para a salvação.

Nesse sentido, a estética da existência se distinguiria da ultrapassagem de si ensejada pela percepção estética, a qual, conforme Pierre Hadot, desencadeia a consciência de que os homens são uma parte fundamental do Todo e de que, por este motivo, integrar-se à totalidade nada mais é do que harmonizar-se aos projetos do Destino ou obedecer aos limites do Sujeito Universal. Para Hadot a vida bela e sublime busca se afastar do individualismo egoísta por meio de uma atividade especulativa e contemplativa que permite aos indivíduos transcender às contingências espaço-temporais, impeditivas à compreensão de que todos os homens são substancialmente iguais na medida em que regidos pela razão Universal. A liberdade da vida filosófico-artística se exerceria em vista da igualdade entre todos os homens e da igualdade entre os homens e o Todo, ou seja, o ideal de igualdade parece fundamentar e determinar, no caso dos exercícios espirituais, a prática da liberdade, a qual não pode ser confundida com polêmica e transgressão, ou com desobediência e indocilidade, atitudes que não exprimem a liberdade de pensamento, mas decorrem da negação vazia das convenções e instituições humanas vigentes.

Para Pierre Hadot a liberdade e a obediência não são incompatíveis. A desobediência manifestaria uma conduta egoísta na medida em que exprimiria a incapacidade de pensar livremente e de viver conforme os limites da igualdade. Sendo assim, neste contexto parece que Hadot é consideravelmente influenciado por Kant, o qual distinguiu entre o uso privado e o uso público das faculdades humanas a fim de determinar a harmonia entre a conduta obediente e a liberdade de pensamento. De acordo com as explicações de Michel Foucault, para Kant o uso privado das faculdades humanas ocorreria na instância dos vínculos funcionais e circunstanciais que estabelecemos na sociedade. Nesta dimensão, o uso da razão estaria submetido a uma relação de obediência à autoridade do Príncipe, já que na esfera privada não passaríamos de funcionários do sistema social. Logo, o exercício da liberdade se tornaria possível no âmbito do uso público e universal das faculdades humanas. A dimensão pública é encontrada na ocasião em que figuraríamos como sujeitos universais, ou seja, como sujeitos que *devem* se dirigir livremente ao conjunto dos seres

racionais. A *Aufklärung* kantiana, para Foucault “vai dar à liberdade a dimensão da maior publicidade na forma do universal e manterá a obediência apenas nesse papel privado, digamos nesse papel particular que é definido no interior do corpo social.” (FOUCAULT, 2011c, pp.35-36) A partir disso, seria interessante questionar se a liberdade obediente, assim como proposta por Kant e retomada por Pierre Hadot, não seria responsável, em certa medida, pelo fortalecimento do poder pastoral no que tange à integração desta antiga tática de poder junto ao Estado ocidental moderno. Pois parece que a *Aufklärung* kantiana oferece as condições de possibilidade para a articulação pastoral entre autoridade estatal e austeridade moral, na medida em que a liberdade de pensamento e de escolha garantiria, mas também seria garantida pela obediência civil ou pela autoridade do Estado. Talvez Kant, ao vincular o austero exercício da liberdade à obediência em relação à autoridade do Príncipe iluminado, que personificava o sujeito universal, tenha reabsorvido a lógica do poder pastoral e, desta maneira, ensejado a sua posterior integração às táticas do Estado moderno, inclusive no que se refere aos Estados que se pretendem democráticos.<sup>43</sup> Com base nestas rápidas considerações torna-se interessante formular as seguintes perguntas: (1) para Foucault o esforço autárquico, assim como praticado na instância da estética da existência, diluiria as fronteiras kantianas entre o uso privado e o uso público da razão, de tal modo que o exercício da liberdade deixaria de ser plenamente compatível com a obediência civil? (2) A desobediência civil poderia ser pensada como condição imprescindível associada aos escândalos de uma vida cínica e que se pretende autarquicamente bela? Mais precisamente, (3) a desobediência civil constituiria, em certo sentido, o enredo da vida que se movimenta em virtude de alternativas éticas frente à moral do código e de resistências políticas face à autoridade de Deus ou do Estado? Por fim, (4) existiria alguma relação entre a obediência civil e a obediência a si ou entre desobediência civil e obediência a si?<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Para Foucault, “se entendemos por democracia o exercício efetivo do poder por uma população que não está dividida nem hierarquizada em classes, parece evidente que estamos bem distantes da democracia. Não há a menor dúvida de que vivemos sob um regime de ditadura de classe, de um poder de classe que se impõe pela violência, mesmo quando os instrumentos dessa violência são institucionais e constitucionais, e, segundo a definição anterior, não podemos falar em democracia.” (CHOMSKY & FOUCAULT, 2015, p.50)

<sup>44</sup> Não pretendemos responder definitivamente estas hipóteses e perguntas que endereçamos aos pensamentos de Hadot e de Foucault. Neste momento, nossa intenção é indicar tais problematizações a fim de evidenciar a riqueza do diálogo Hadot-Foucault, tanto no que se refere aos antigos exercícios filosóficos, quanto no que tange aos seus respectivos interesses pelo presente histórico.

Seja como for, e ainda no contexto de uma apreciação transhistórica da estética da existência, parece-nos que esta não figura no puritanismo da *Virgem com o Menino*<sup>45</sup> ou da *Vênus de Urbino*<sup>46</sup>, mas sim no escândalo da profana nudez de *Olympia*<sup>47</sup>, uma prostituta que vive às margens do poder pastoral. (Cf. FOUCAULT, M. *La peinture de Manet*, 2004, pp.38-40) A beleza do corpo nu de *Olympia* exprimiria o desejo subversivo do esteta que valoriza a transitoriedade de uma época e a metamorfose de um espaço, ou seja, o esteta insiste em negar artesanalmente os valores inerentes à cultura do sacrifício, a qual exclui de seu sistema todos os que transgridem o ideal de igualdade delimitado por Deus ou pela Razão Universal. Portanto, a existência estética concerniria àquela obra que subverte o jogo entre visibilidade e invisibilidade, isto é, àquela que eleva a prostituta *Olympia*, até então sem possibilidades de expressão, à categoria de deusa da beleza. Sendo assim, o corpo de *Olympia*, desnudado e iluminado pelos olhos do pintor e do espectador, deixaria de denotar a decadência e a baixeza de um espírito envelopado por uma vontade proeminentemente somática e passaria a exprimir experiências plurais advindas de entrecruzamentos furtivos e heterotópicos.<sup>48</sup> Mais precisamente, o corpo de *Olympia* não representaria *mimeticamente* a pureza de uma alma divina. Diferentemente, o corpo da prostituta, desnudado toda vez que o espectador a frequenta, *performaria* de modo agressivo e transgressivo a polêmica de uma verdade que extrai o fugidio do eterno, ou melhor, que extrai a criatividade crítica da morte de Deus e da razão Universal. De acordo com Baudelaire:

Esse elemento transitório, fugidio, cujas metamorfoses são tão frequentes, não se tem o direito de desprezá-lo ou de dispensá-lo. Ao suprimi-lo, recai-se forçosamente no vazio de uma beleza abstrata e indefinível, como a da única mulher antes do pecado original. (...) A maior parte dos erros relativos ao belo nasce da falsa concepção de moral vigente no século dezoito. A natureza foi tomada, nesse período, como base, fonte e modelo de todo o bem e de todo o belo possíveis. Não foi pouco o que a negação do pecado original

---

<sup>45</sup> Raffaello, *Madonna di Pasadena*, 1503, 55 X 40cm, Pasadena, Norton Simon Museum.

<sup>46</sup> Tizianno, *Venere di Urbino*, 1534. 119 X 165 cm, Florenza, Galleria degli Uffizi.

<sup>47</sup> Édouard Manet, *Olympia*, 1863, 130.5 X 190 cm, Paris, Musée d'Orsay.

<sup>48</sup> “(...) não há, provavelmente, nenhuma sociedade que não constitua sua heterotopia ou suas heterotopias. Esta é, sem dúvida, uma constante de todo grupo humano. Na verdade, porém, essas heterotopias podem assumir, e assumem sempre, formas extraordinariamente variadas, e talvez não haja, em toda superfície do globo ou em toda a história do mundo, uma única forma de heterotopia que tenha permanecido constante.” (FOUCAULT, 2013, p.21)

contribuiu para a cegueira dessa época. (BAUDELAIRE, 2010, p.35 e p.69)

Por conseguinte, a austeridade relativa à estética da existência se vincularia ao exercício da autarquia ou do domínio de si mesmo. De modo geral, isso significa que a liberdade concerne ao esforço (*érgon*) que busca transformar ética e politicamente a vida do esteta e o mundo com o qual ele interage. A transformação libertária de si mesmo e do mundo possuiria, conforme Michel Foucault, um caráter artesanal, enquanto a arte estaria classicamente associada ao puritanismo platônico, ou seja, ela consistiria em uma atividade da razão que permitiria representar a relação entre as ideias do bem e do belo através da figuração de corpos perfeitos, cuja nudez exprimiria a pureza de uma alma em transcendência. O esteta-artesão, em distinção ao artista, esforça-se constantemente para talhar a própria vida de modo a performá-la com liberdade neste mundo. Foucault subverteria a concepção clássica da vida artista na medida em que conceberia a estética da existência como uma atitude artesanalmente libertária, a qual incitaria a criação de modos de vida distintos dos padrões postos pela cultura vigente, esteja ela atrelada ao platonismo, ao aristotelismo, ao código religioso ou às leis civis. A transfiguração da vida do esteta-artesão não é orientada por uma destinação religiosa que encaminharia as almas cristãs ao paraíso, e nem mesmo por um projeto político-moral que conduziria os homens à fraternidade ou à igualdade absoluta. Pelo contrário, o esteta modifica artesanalmente sua vida na medida em que transgride os limites impostos pela razão Divina ou pela razão Universal.

A beleza concernente à estética da existência não consistiria em um ideal transcendental que determinaria teleológica e ontologicamente a vida artístico-filosófica, assim como pretende Pierre Hadot ao associar a noção do belo à de sabedoria. Para Foucault a beleza se manifesta na fugaz performance da distinção ética, isto é, na iminência da subversão que decorre de um movimento de recusa da cultura<sup>49</sup> adquirida, aspecto bastante evidente sobretudo em se tratando dos cínicos.<sup>50</sup> A

---

<sup>49</sup> “E com isso a arte estabelece com a cultura, com as normas sociais, com os valores e os cânones estéticos uma relação polêmica de redução, de recusa e de agressão.” (FOUCAULT, 2011d, p.165)

<sup>50</sup> Com efeito, a subversão também está presente na filosofia estoica, a qual é bastante influenciada pela ética cínica. A crítica dos estoicos em relação à primeira infância, ao meio familiar e social e à pedagogia subvertem padrões e hábitos incorporados pela cultura. Deveras, a subversão no estoicismo não era tão insurgente quanto à do cinismo. Talvez possamos compreender a intensidade e o caráter da subversão no cinismo e no estoicismo com base na maneira pela qual estas filosofias concebem a relação com os *indiferentes* (*adiáforoi*), ou seja, com as coisas que não dependem de nós e que, por isto, não influenciam na aquisição da felicidade. Para cínicos e estoicos o único bem é o bem moral, isto é, o prazer, a dor, a fama, a riqueza, a vida e a morte são indiferentes, pois o valor destas coisas estaria condicionado ao uso

subversão e a transgressão não correspondem a uma negação vazia das instituições vigentes, pelo contrário, elas advêm da crítica. A crítica consiste em um esforço reflexivo e prático que procura desnudar todas as relações de poder que constituem o corpo social como um *todo* e o indivíduo como sua *parte* constituinte.<sup>51</sup> O desnudamento crítico se distinguiria, portanto, da percepção estética, a qual desencadearia, conforme Pierre Hadot, o desvelamento da relação de identidade entre o *logos* divino e o *logos* humano. Com efeito, criticar o real não corresponde a imitá-lo sacrificialmente, mas sim a transgredi-lo através da violação do vínculo entre austeridade e autoridade Universal. Mais precisamente, o esteta-artesão seria aquele que se torna sua própria autoridade no momento em que, desconfortável com a maneira de governar que institui a cultura do sacrifício e com o código moral que determina o mesmo modo de vida a todo e qualquer indivíduo, se questiona: “‘Como não ser

---

que delas se faz. Por meio da concepção dos indiferentes, cínicos e estoicos dão ensejo à subversão dos padrões que vigoram na sociedade, já que atribuem indiferença às coisas que são comumente consideradas como um bem ou como uma mal. A atitude subversiva dos cínicos parece ser mais radical do que a dos estoicos porque, muitas vezes, a indiferença seria capaz de incitar à negação e inversão total de determinadas condutas dominantes na cultura. Desse modo, Diógenes Laércio explica que Diógenes, o cínico, “adulterou a moeda corrente porque atribuía importância menor às prescrições das leis que às da natureza, e afirmava que sua maneira de viver era a de Heraclés, que preferia a liberdade a tudo mais. (...) Diógenes ridicularizava a nobreza de nascimento, a fama e similares, chamando-as de ornamento ostentatório do vício.” (LAÉRCIO, 2008, p.170, VI. 71-72) Os estoicos também ridicularizavam aquilo que os cínicos repudiavam, entretanto, a subversão dos estoicos, na maioria das vezes, não desencadeava uma negação radical dos indiferentes. De acordo com a filosofia estoica, em certos momentos se faz razoável escolher por aquilo que em si mesmo é indiferente, desde que isto seja feito com criticidade. Estobeu nos explica que para os estoicos “quando as circunstâncias permitem, escolhemos estas coisas particulares ao invés daquelas, por exemplo, saúde ao invés de doença, vida ao invés de morte, riqueza ao invés de pobreza.” (ESTOBEU, 58D, LONG & SEDLEY, 2009, p.355, *Vol.I*, tradução nossa) Sendo assim, poderíamos afirmar que existem intensidades no que tange à subversão, mas também modos distintos de subverter. De modo geral, os cínicos subvertiam na medida em que permaneciam às margens da sociedade e da cultura, ao passo que os estoicos frequentemente se mantinham no interior das instituições, interferindo nas crenças e condutas dos indivíduos. Nesse momento não iremos nos ater aos deslocamentos concernentes às atitudes subversivas entre cínicos e estoicos, contudo, faz-se interessante ressaltar que tanto no interior do movimento cínico quanto da escola estoica existiam diferentes estratégias subversivas que variavam de acordo com os problemas enfrentados pelos filósofos e seus discípulos em determinada ocasião. Ademais, para cínicos e estoicos a subversão se manifestava, sobretudo, na defesa do cosmopolitismo, na valorização das mulheres, dos escravos e dos estrangeiros, bem como na exaltação da velhice. Por conseguinte, parece que o caráter subversivo destas filosofias poderia ser vislumbrado na forma pela qual as técnicas eróticas, dietéticas e econômicas eram praticadas.

<sup>51</sup> “(...) uma das tarefas que me parecem imediatas e urgentes, acima de qualquer outra coisa, é esta: apontar e desmascarar, mesmo quando estão ocultas, todas as relações de poder político que, na verdade, controlam o corpo social e o oprimem ou reprimem. O que eu quero dizer é o seguinte: é comum, pelo menos na sociedade europeia, considerar que o poder está localizado nas mãos do governo e que ele é exercido por meio de certo número de instituições específicas, como a administração pública, a polícia, o exército e o aparelho de Estado. Sabe-se que todas essas instituições são feitas para elaborar e transmitir certo número de decisões em nome da nação ou do Estado, para fazer que elas sejam aplicadas e para punir aqueles que não obedecem. Creio, porém, que o poder político também é exercido por intermédio de certo número de instituições que, aparentemente, não tem nada em comum com o poder político, como se fossem independentes dele, o que não é verdade.” (CHOMSKY & FOUCAULT, 2015, p.51)



governado *dessa forma*, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não por isso, não por eles”?” (FOUCAULT, 1995, p.7, tradução nossa)

Assim, a estética da existência manifestaria o imbricamento entre a dimensão política e a dimensão ética das interpretações de Foucault acerca das práticas de si, pois a vida bela corresponderia a um modo de vida soberano e distinto ao invés de submisso e absolutamente idêntico ao *logos* Universal. Ademais, a estética da existência parece se contrapor à percepção estética na medida em que se traduz em primeiro lugar pelo olhar curioso do esteta-artesão em relação à articulação entre o poder e o saber no que tange à forma pela qual os sujeitos se vinculam a si mesmos, aos outros e ao mundo.<sup>52</sup> Em segundo lugar a estética da existência se traduz pela busca por outras formas de prazer, as quais se oporiam à fruição descontrolada daquilo que é concebido como um bem pela cultura vigente, à supressão cristã dos desejos da carne e à institucionalização dos prazeres, já que o desejo e o prazer passam a ser restringidos ou liberados na instância de códigos comportamentais que refletem a autoridade fundamentada em um saber médico, psicanalítico, pedagógico ou filosófico, capazes de revelar e prescrever a verdade sobre a natureza dos homens. Por fim, em terceiro lugar a atitude artesanal consiste no esforço crítico que visa modificar completamente o si mesmo de modo a transformá-lo em algo que ele jamais foi. Nesse sentido, a estética da existência se distanciaria da concepção de uma vida autêntica que manifestaria o aperfeiçoamento da essência humana.<sup>53</sup> Para Foucault a transgressão possível dos limites absorvidos por

---

<sup>52</sup> “A curiosidade é um vício que foi estigmatizado alternadamente pelo cristianismo, pela filosofia e mesmo por certa concepção de ciência. Curiosidade, futilidade. A palavra, entretanto, me apraz; ela me sugere completamente outra coisa: ela evoca o ‘cuidado’; ela evoca o cuidado que se tem em relação àquilo que existe e em relação àquilo que poderia existir; um senso agudo de realidade que, contudo, jamais se imobiliza mediante ela; uma prontidão a tomar como estranho e singular isso que nos circunda; certa obstinação a nos desfazer de nossas familiaridades e a observar diferentemente as mesmas coisas; um ardor a apreender isso que acontece e o que faz acontecer; uma desenvoltura em relação às hierarquias tradicionais entre o importante e o essencial.” (FOUCAULT, “Le philosophe masqué”, 2001, p.927, tradução nossa)

<sup>53</sup> De fato, diferentemente de Pierre Hadot, Foucault não está interessado em articular a atitude estética ao ideal de sabedoria, ou seja, ele pretende mostrar a historicidade e a transitoriedade do humanismo e das verdades sobre o homem. Mais precisamente, para Foucault a natureza humana não deixa de ser uma invenção que emerge a partir da complexa articulação entre o sujeito, o saber e o poder. O humanismo: “um tema, ou melhor, um conjunto de temas que reapareceram várias vezes no decorrer do tempo, nas sociedades europeias; esses temas, sempre ligados a julgamentos de valor, evidentemente sempre variaram muito em seu conteúdo, bem como nos valores que eles retinham. (...) O marxismo foi um humanismo, o existencialismo e o personalismo também o foram; houve um tempo no qual se sustentavam os valores humanistas representados pelo nacional-socialismo, e no qual os próprios

determinada cultura consistiria na abertura ao impossível, isto é, na criação artesanal de formas de vida e de experiências mundanas até então irreais ou inimagináveis:

Como reencontrar o jogo de outrora? Como reaprender a não decifrar ou a simplesmente não desviar das imagens que nos são impostas, mas a fabricar imagens de todos os tipos? Não simplesmente a fazer outros filmes ou melhores fotos, não simplesmente reencontrar o figurativo na pintura, mas colocar as imagens em circulação, fazê-las transitar, travesti-las, deformá-las, esquentá-las com vermelho, resfriá-las, multiplicá-las? Banir o tédio da Escritura, elevar os privilégios do significante, destituir o formalismo da não-imagem, descongelar os conteúdos e jogar, através de toda ciência e de todo prazer, no, com, contra os poderes da imagem. (FOUCAULT, 1994, p.710)

Sendo assim, a estética da existência concerne, historicamente, a uma maneira de praticar a ética como um esforço crítico em torno da estilização libertária da própria vida e, por conseguinte, da transformação do modo pelo qual se interage com o tempo, com o espaço e com o real. Para Daniele Lorenzini, este motivo tornaria “legítimo interpretar à luz da noção de estética da existência outras experiências históricas, como aquela da vida ‘artista’ ou como a do dandismo no séc. XIX, as quais constituíram, conforme Foucault, ‘estéticas da existência opostas às técnicas de si que eram características da cultura burguesa’ e de sua ‘moral do interesse’.” (LORENZINI, 2014, p.313, tradução nossa) Em contraposição ao que propõe Pierre Hadot, isso significa que as interpretações de Foucault acerca dos antigos não são desenvolvidas sob o paradigma do dandismo. Mais precisamente, Lorenzini explica que a estética da existência não se define através de Baudelaire, pois para Michel Foucault o dandismo corresponderia a uma forma transhistórica da vida bela.

Com efeito, os entrecruzamentos de experiências éticas e estéticas do passado e do presente traçados por Michel Foucault pela chave da estética da existência não correspondem a continuidades meta-históricas ou supra-históricas, que transcendem as contingências do tempo e do espaço, e nem mesmo à tentativa de elaborar um projeto político-moral universalmente operante. A estética da existência consiste na criação autárquica de si mesmo, a qual se produz através do esforço crítico de questionamento dos valores vigentes na cultura e na sociedade, ou seja, ela enseja uma experiência artesanal que abre para a possibilidade da criação de diversos e distintos modos de vida. Nesse sentido, talvez seja possível afirmar que a estética da existência corresponde, ao

---

stalinistas diziam que eram humanistas.” (FOUCAULT, “Qu’est-ce que les Lumières?”, 2001, p.1392, tradução nossa)

mesmo tempo, à alternativa ética e à resistência política. Por enquanto, torna-se interessante ressaltar que a estética da existência concerne simultaneamente à ética do eu ou do cuidado de si mesmo e às lutas transversais, imediatas e anárquicas que buscam confrontar criticamente as formas de assujeitamento ou a submissão da subjetividade.<sup>54</sup> Afinal, entrecruzamentos transhistóricos incitam a conexões pontuais e a descontinuidades coerentes, as quais subvertem a linearidade espaço-temporal que manifestaria a unidade e o progresso ontológico da História ocidental. Foucault, ao indicar algumas características gerais da estética da existência, as quais concatenariam determinados aspectos de diferentes acontecimentos históricos que consistiriam em uma alternativa à codificação da moral, não pretende transformar a filosofia em um manual que orientaria os indivíduos no que tange aos procedimentos de uma vida estética. Talvez seja possível afirmar que Foucault, em distinção a Pierre Hadot, não experimenta a história através de um ideal de igualdade que seria deduzido da identidade ontológica entre os homens e a razão Universal e que, por este motivo, fundamentaria continuidades metafísicas. Foucault experimenta a história de maneira ensaística, pois reflete sobre e prioriza entrecruzamentos transhistóricos entre acontecimentos que emergem artesanalmente, discretamente; aliás, o próprio ensaio enquanto forma parece corresponder a uma atividade estética na medida em que conduzido pela vontade de vislumbrar o que até então não fora vislumbrado e de modificar as coisas que insistem em continuar idênticas. O esteta-artesão é aquele que procura transformar a história na medida em que busca transformar a si mesmo, de modo que o vislumbre dos entrecruzamentos transhistóricos decorre de uma atitude libertária e crítica que não se afirma como um projeto político-moral. Para Foucault a história não nos mostra como devemos ser e agir, mas nos inspira a viver diferentemente o tempo e o espaço que constituem a realidade cultural na qual o si mesmo se insere singularmente. Desta maneira, composições estéticas são aquelas que entrecruzam “a evanescência do visível e a aparição do invisível.” (FOUCAULT, “La pensée, l’émotion”, 2001, p.1065, tradução nossa)

Com base nessas considerações, podemos perceber que o Baudelaire de Foucault se distancia da caracterização que Hadot atribui ao dandismo, pois o dândi não concerne ao indivíduo tomado pela fruição descontrolada do prazer e pela fútil artificialidade da

---

<sup>54</sup> Cf. respectivamente: FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*, 2010, pp.24-25; FOUCAULT, M. “Le sujet et le pouvoir”, in: *Dits et Écrits II. 1976-1988*, 2001, pp.1045-1047.

toalete, a qual esconderia a simplicidade da beleza natural cuja pureza seria paradigmática para aquele que busca se afastar do individualismo egoísta. De fato, para Michel Foucault, Baudelaire e o dandismo performariam, assim como outras personagens marginais à cultura do platonismo, do aristotelismo e do cristianismo, a estética da existência na medida em que se dedicariam ao exercício da autarquia, isto é, à crítica em relação à cultura do sacrifício de si.<sup>55</sup> Portanto, a partir deste momento faz-se interessante refletir em que medida o dandismo confina com o estoicismo e, sendo assim, de que maneira a estética da existência ou a vida autarquicamente bela se afastaria de um individualismo egoísta. Mais precisamente, a questão que pretendemos rapidamente delinear concerne ao vínculo entre o domínio de si mesmo e a relação com os outros no que tange à vida estético-artesanal.

---

<sup>55</sup> Com efeito, Foucault não se refere somente ao dandismo e a Baudelaire para indicar e refletir sobre a *transhistoriedade* da figura do esteta-artesão, a qual irrompe na idade de ouro da cultura de si, mas também emerge “como a difícil tentativa, ou uma série de difíceis tentativas, para reconstituir uma ética e uma estética do eu. Tomemos, por exemplo, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire, a anarquia, o pensamento anarquista, etc., e teremos uma série de tentativas, sem dúvida inteiramente diversas umas das outras, mas todas elas, creio eu, mais ou menos polarizadas pela questão: é possível constituir, reconstituir uma estética e uma ética do eu? A que preço e a que condições?” (FOUCAULT, 2010, p.224). Foucault também nos explica, quando busca compreender a *transhistoriedade* da atitude cínica no que tange à relação entre vida e verdade, que a estética da existência pode ser vislumbrada em alguns movimentos espirituais, como o dos franciscanos e dominicanos, na vida revolucionária, enquanto sociabilização secreta, no militância concernente à organização político-institucional, e na arte: “A arte (Baudelaire, Flaubert, Manet) se constitui como o lugar de irrupção do debaixo, do embaixo, do que, na cultura, não tem direito, ou pelo menos não tem possibilidade de expressão. E nessa medida há um antiplatonismo da arte moderna. (...) Há em toda forma de arte uma espécie de permanente cinismo em relação a toda arte adquirida. É o que poderíamos chamar de caráter antiaristotélico da arte moderna.” (FOUCAULT, 2011d, p.165) Talvez também possamos acrescentar à chave da estética da existência as figuras transhistóricas de Magritte (Cf. FOUCAULT, M. *Ceci n'est pas une pipe*, 2005), Gérard Fromanger (FOUCAULT, M. “La peinture photogénique”, in: *Dits et Écrits I. 1970-1975*, 1994, pp.707-715) e Duane Michals (Cf. FOUCAULT, M. “La pensée, l'émotion”, in *Dits et Écrits II. 1976-1988*, 2011, pp. 1062-1069). Ademais, no que tange à atividade filosófica que se atrela à vida estética, poderíamos indicar ainda tanto as figuras de Nietzsche e Schopenhauer quanto as de Georges Bataille e Maurice Blanchot. Foucault explica: “Nietzsche, Blanchot e Bataille são os autores que permitiram com que eu me liberasse daqueles que dominaram minha formação universitária, no início dos anos 1950: Hegel e a fenomenologia. (...) Era um hegelianismo fortemente penetrado pela fenomenologia e pelo existencialismo, centrado sobre o tema da consciência infeliz. (...) É nesse panorama intelectual que minhas escolhas amadureceram: por um lado, não ser um historiador da filosofia como meus professores e, por outro lado, procurar qualquer coisa totalmente diferente do existencialismo: isso se sucedeu com a leitura de Bataille e de Blanchot e, através deles, de Nietzsche. O que eles representaram para mim? Primeiramente, um convite a colocar em questão a categoria do sujeito, sua supremacia, sua função de fundamento. Em seguida, a convicção de que tal operação não poderia ter sentido algum, caso permanecesse limitada às especulações; colocar em questão o sujeito significava experimentar algo que conduziria a sua destruição real, a sua dissociação, a sua explosão, a sua transformação em qualquer outra coisa.” (FOUCAULT, “Entretien avec Michel Foucault”, 2001, p.867, tradução nossa)

## 2.5. O Baudelaire de Foucault

No início do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault problematiza o privilégio histórico-filosófico do preceito do conhecimento de si mesmo e o simultâneo abandono da noção do cuidado de si: “por que, a despeito de tudo, a noção *epiméleia heautoû* (cuidado de si) foi desconsiderada no modo como o pensamento, a filosofia ocidental, refez sua própria história?” (FOUCAULT, 2010, p.12-13) Por conseguinte, Foucault afirma que, de modo geral, o nosso afastamento filosófico em relação ao cuidado de si se deve ao aspecto perturbador que este preceito adquiriu no decorrer de uma história da moral que se fundamentou paulatinamente no cristianismo, isto é, que articulou a austeridade moral à obrigação em relação ao código e à renúncia de si mesmo. Deste modo, todas as verves filosóficas que visam exaltar a ética do culto a si, a qual dispunha de um valor positivo na Antiguidade greco-romana, foram ofuscadas por uma tradição que, por um lado, associou a ascese ao sacrifício do si mesmo e que, por outro, vinculou a moral ao combate do egoísmo, “seja sob a forma cristã de uma obrigação de renunciar a si, seja sob a forma moderna de uma obrigação para com os outros – quer o outro, quer a coletividade, quer a classe, quer a pátria, etc.” (FOUCAULT, 2010, p.14) Para esta tradição, as expressões “‘ocupar-se consigo mesmo’, ‘ter cuidados consigo’, ‘retirar-se em si mesmo’ (...) soam como uma espécie de desafio e de bravura, uma vontade de ruptura ética, uma espécie de *dandismo moral*, afirmação-desafio de um estágio estético e individual intransponível.” (FOUCAULT, 2010, p.13, grifo nosso)

Deveras, as críticas que Hadot formulou à estética da existência parecem se vincular à tradição que compreende o culto a si mesmo como um ato de egoísmo e de conformação ao individualismo moderno.<sup>56</sup> Mais precisamente, para Hadot a moral estética de Baudelaire recairia em individualismo egoísta, pois subverteria a noção de

---

<sup>56</sup> Foucault, quando se refere à tradição histórico-filosófica que concebe a ética do cuidado de si como um dandismo moral não se remete àquilo que seria o objeto da crítica que Pierre Hadot lhe faria no que tange à estética da existência. As críticas de Hadot acerca das técnicas de si são desenvolvidas após a morte de Michel Foucault. Ademais, ao conceber que a estética da existência seria simplesmente uma nova versão do dandismo, Hadot não faz alusão ao dandismo moral, assim como caracterizado por Foucault em *A Hermenêutica do Sujeito*, pois na ocasião de sua crítica Hadot conhecia apenas o resumo deste curso, o qual fora publicado por Foucault no anuário de 1981-1982 do *Collège de France*. Com relação ao texto “Qu’est-ce que les Lumières?”, Chevallier afirma que, embora Hadot não o cite, sem dúvida, é “nesse artigo de Foucault que pensa o historiador Pierre Hadot quando critica a estética da existência foucaultiana, que confundiria o cuidado de si antigo com uma nova forma de ‘dandismo’.” (CHEVALLIER, 2013, p.194)

Natureza Universal e, assim, transformaria a beleza em artificialidade estética, ou seja, o bem e o belo seriam adquiridos pela abundância da toalete e do prazer. Para Hadot este individualismo egoísta, instaurado no seio do dandismo, deve ser combatido através da recuperação da noção de razão Universal, por meio da qual desvelaríamos os liames da condição humana e buscaríamos uma convivência fraternal e absolutamente igualitária. Diferentemente, para Michel Foucault, Baudelaire e o dandismo corresponderiam a uma das vertentes do pensamento do século XIX que procurou recriar e reproblematicar a ética do eu ou a estética da existência, isto é, o dandismo buscava retomar, à sua própria maneira, a ideia de que “a principal obra de arte com a qual é preciso se ocupar, a maior zona sobre a qual devemos aplicar os valores estéticos, concerne ao si mesmo, à sua própria vida, à sua existência. Isso pode ser encontrado na Renascença, mas sob uma forma ligeiramente acadêmica – e ainda no dandismo do séc. XIX -, mas estes não foram mais do que breves episódios.” (FOUCAULT, “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, 2001, p.1221, tradução nossa) Nesse sentido, parece que a potencialidade ética do dandismo fora obliterada pela tradição que fundamenta a moralidade no conhecimento de si mesmo, ou melhor, nos limites da razão Universal. Dessa maneira, para Foucault a tênue proximidade entre estoicismo e dandismo estaria atrelada à estética da existência, isto é, à criatividade crítica em relação a si mesmo, aos outros e ao mundo. Em contraposição à postura universal que se vincula aos exercícios espirituais de Pierre Hadot, a criatividade crítica consistiria em uma atitude imanente e artesanal que denunciaria a submissão do si mesmo no que tange a uma cultura que lhe propõe e por vezes mesmo lhe impõe determinados valores e hábitos obstantes ao exercício da autarquia.

Com efeito, o caráter estético das práticas de si no período helenístico-romano se vinculava mais à criatividade e à criticidade da exercitação filosófica do que à formação pedagógica dos indivíduos, a qual se atrelava, sobretudo, ao cuidado de si socrático-platônico. Conforme Foucault, a formação socrático-platônica buscava incitar à reminiscência da essência humana, ofuscada na ocasião da decadência material da alma, bem como à descoberta e ao desenvolvimento da profissão ou função social mais apropriada às virtudes que compunham, predominantemente, o caráter dos diferentes cidadãos. Por exemplo, no caso de Alcibíades, seu fim profissional condizia à política, ou seja, à possibilidade de exercer o cuidado dos outros na instância institucional da

*pólis*.<sup>57</sup> Distintamente, o cuidado de si helenístico-romano não visava à formação profissional dos sujeitos, mas à constituição de uma armadura ética que dotava os indivíduos de um aparato crítico, na medida em que os tornava capazes de enfrentar autarquicamente as distintas circunstâncias culturais e sociais nas quais estavam inseridos. Isso significa que a filosofia helenístico-romana havia se tornado uma atividade proeminentemente adulta, ou seja, o cuidado de si deixara de ser um exercício formador que se desenrolava no âmbito da conturbada passagem da adolescência à maturidade. De acordo com Foucault, na época helenística a função crítica do cuidado de si foi acentuada, pois o objetivo da prática filosófica não consistia somente em orientar o adolescente no que tange ao seu futuro profissional ou social:

Podemos dizer que, no Alcibíades como em outros diálogos socráticos, a necessidade de cuidar de si tinha como quadro de referência o estado de ignorância em que se achavam os indivíduos. (...) Na prática de si que vemos desenvolver-se no decurso do período helenístico e romano, ao contrário, há um lado formador que é essencialmente vinculado à preparação do indivíduo, preparação porém não para determinada forma de profissão ou de atividade social: não se trata, como no Alcibíades, de formar o indivíduo para tornar-se um bom governante; (...) Trata-se, conseqüentemente, de montar um mecanismo de segurança, não de inculcar um saber técnico e profissional ligado a determinado tipo de atividade. (...) A prática de si impõe-se sobre o fundo de erros, de maus hábitos, de deformação e de dependência estabelecidas e incrustadas, e que se trata de abalar. Correção-liberação, bem mais que formação-saber: é nesse eixo que se desenvolverá a prática de si, o que, evidentemente, é fundamental. (FOUCAULT, 2010, p.85-86)

Logo, parece ser na centelha da criatividade crítica que poderíamos estabelecer o fugidio enleio entre o estoicismo e Baudelaire.<sup>58</sup> Ademais, Foucault também explica que a correção liberadora de si mesmo consiste em um aspecto do cuidado de si estoico que é caro à filosofia cínica. Nesse sentido, os enlaces produzidos na instância da estética da existência parecem articular, sob o espectro da criatividade crítica, a atitude cínica e a estoica com Baudelaire e o dandismo. Segundo Foucault, de acordo com os estoicos desembaraçar-se de todos os viciosos valores que são impostos pela cultura concerne a

---

<sup>57</sup> Sobre a natureza da alma humana em Platão, Cf. PLATÃO. “Fedro”, in: NUNES, B (Org.). *Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*; 2007, 246 a-d, pp.70-71.

<sup>58</sup> De fato, não podemos nos debruçar sobre a investigação destes complexos entrecruzamentos que nos conduzem da aleturgia cínica (FOUCAULT, 2011d, pp.165-157) à autarquia estoica (FOUCAULT, 2010, p.87) e à atitude de modernidade do dândi (FOUCAULT, “Qu’est-ce que les Lumières?”, 2001, p.1389). Por enquanto, iremos nos concentrar nos esboços de um vínculo fugaz e transhistórico entre o estoicismo e Baudelaire a fim de indicar que a estética da existência não ensejaria um individualismo egoísta.

desembaraçar-se de si mesmo, pois os maus hábitos são embutidos na alma e no corpo daqueles que não se dedicam ao seu próprio domínio. Para Sêneca, a crítica nos libera de nós mesmos, de nosso estado de servidão, na medida em que desencadeia a desaprendizagem dos vícios e a aprendizagem da virtude, a qual se atrela ao esforço em torno do autocontrole. Sendo assim, corrigir-se é criticar-se, ou seja, é liberar o si mesmo do ensino recebido, dos hábitos estabelecidos e do meio:

Crítica, pois, da primeira infância e das condições em que ela se desenrola. Crítica também do meio familiar, não somente em seus efeitos educativos, como ainda, se quisermos, [pelo] conjunto de valores que ele transmite e impõe; (...) Em terceiro lugar, finalmente, e não insisto nisso por ser bastante conhecido, toda a crítica da formação pedagógica dos mestres – mestres do ensino que chamaríamos primário – e principalmente a dos professores de retórica. (FOUCAULT, 2010, p.87)

Por um lado, a busca pelo cuidado de si, tal como compreendida pelos estoicos, incitava à crítica e à criação de um si visivelmente distinto do enredo social da cultura vigente, a qual insistia em atribuir prazer e dor a tudo o que não depende do próprio indivíduo.<sup>59</sup> Por outro lado, a busca do dândi moderno desencadeia um ascetismo que faz do corpo, do comportamento, dos sentimentos e das paixões uma obra de arte de caráter artesanal, pois esta decorre do escandaloso esforço de criticar e desfazer-se dos hábitos que acometiam uma burguesia ainda nascente.<sup>60</sup> Com efeito, segundo Foucault a atitude de Baudelaire quanto à modernidade se manifestaria pela crítica em relação à sociedade e à cultura, uma atitude que rompe com a eternidade do tempo e com a estabilidade do espaço, ou seja, vincular-se criticamente à sociedade vigente concerne ao esforço que visa estabelecer uma nova maneira de viver o presente e uma nova

---

<sup>59</sup> “Entre os entes, existem os que dependem de nós e os que não dependem de nós. Aquilo que depende de nós: julgamento, impulso, desejo, repulsa, em uma palavra, tudo que diz respeito ao nosso próprio esforço. Aquilo que não depende de nós: o corpo, a propriedade, as opiniões que outros possuem de nós, os cargos públicos e tudo o que não diz respeito ao nosso próprio esforço.” [Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ’ ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν. ἐφ’ ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὁρμή, ὀρεξεις, ἐκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα· οὐκ ἐφ’ ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτῆσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα.] (EPICTETO, 2012, 1.1, p.14, tradução nossa)

<sup>60</sup> De acordo com Philippe Chevallier: “Este imbricamento de períodos e referências faz juntar audaciosamente a Antiguidade e a modernidade. Algo dura, perdura em certa atitude diante de si e diante do presente do qual Foucault traça repetidamente genealogias rápidas, através de seus cursos, artigos e entrevistas dos últimos anos: Sêneca a Montaigne e Descartes (para a filosofia como exercício espiritual); depois para Kant, Hegel e Nietzsche (para o cuidado do presente); e enfim Stirner, Baudelaire, Schopenhauer (para o cuidado de si). Genealogias hesitantes, entretanto, pois a história foucaultiana marca no mesmo movimento as rupturas e as difíceis retomadas.” (CHEVALLIER, 2010, p.195)



maneira de interagir com este mundo. Assim, a crítica atuaria sobre a cultura na medida em que reinventaria e violaria o real através da prática da autarquia, a qual moderniza e transfigura vertiginosamente o mundo, a história e o si mesmo. Basicamente, a atitude crítica se desenrola no âmbito de vínculos criativos com o espaço e o tempo, isto é, a crítica não dispensa ou transcende a contingência que irrompe no âmbito de uma combinação pontual entre o espaço que ocupamos e o tempo que vivenciamos. Distintamente, a imanência da crítica se caracterizaria pela articulação reflexiva com a circunstância que envolve o si mesmo:

(...) aos olhos de Baudelaire, o pintor moderno por excelência é aquele que, no momento em que o mundo inteiro adormece, começa, ele mesmo, a trabalhar, a transfigurar o mundo. Transfiguração que não é anulação do real, mas um jogo difícil entre a verdade do real e o exercício da liberdade; (...) Para a atitude de modernidade, o alto valor do presente é indissociável do furor em imaginá-lo, em imaginá-lo diferentemente daquilo que ele é e em transformá-lo, não somente o destruindo, mas o captando naquilo que ele é. A modernidade baudelairiana é um exercício em que a extrema atenção pelo real é confrontada com a prática de uma liberdade que, ao mesmo tempo, respeita e viola este real. (FOUCAULT, “Qu’est-ce les Lumières?”, 2001, p.1389, tradução nossa)

Destarte, para Foucault a tarefa do esteta-artesão corresponderia a pensar uma nova relação com o tempo, com o espaço, com os outros e consigo mesmo. Talvez também pudéssemos associar, por um lado, a figura do esteta-artesão à do intelectual específico e, por outro lado, a figura do filósofo-artista, assim como concebida por Pierre Hadot, à do intelectual universal. Basicamente, para Foucault o intelectual específico se diferenciaria do intelectual universal na medida em que ele se dedica à crítica de problemas pontuais e à transformação da circunstância cultural com a qual interage. Diversamente, o intelectual universal pretende desempenhar uma ação globalizante que possua eficácia político-institucional. Em outras palavras, este tipo de intelectual se porta como a consciência universal da sociedade. Com efeito, de acordo com Foucault o intelectual não seria aquele que representa a universalidade da razão e, por este motivo, prescreve as melhores soluções político-morais à humanidade. Pelo contrário, o trabalho do intelectual confinaria com o do esteta-artesão pois

corresponderia à exercitação da crítica, isto é, à problematização das circunstâncias sociais e culturais nas quais os indivíduos estão contingentemente inseridos.<sup>61</sup>

O esteta não procura aceder à universalidade da razão para, então, *imitar* as formas perfeitas do belo, do bem e do verdadeiro; pelo contrário, ele transgride os limites da perfeição e ironiza a fronteira do real, possibilitando, dessa maneira, a criação de um mundo outro e de uma vida outra. Por conseguinte, o interesse pelo presente histórico corresponderia ao caráter crítico da estética da existência, atitude que complexifica o real através da ficção.<sup>62</sup> A partir disso, talvez seja possível afirmar que para Foucault o dandismo seria tão ascético quanto o estoicismo, pois a procura pela modernidade ou a atitude moderna estariam atreladas à busca pela transformação autárquica de si. Contudo, diferentemente do que pensa Pierre Hadot, a autarquia objetivada na instância da estética da existência não enseja um individualismo egoísta, pois o esteta é um homem da multidão, ou melhor, um cosmopolita<sup>63</sup> que “se interessa pelo mundo inteiro; quer saber, compreender, apreciar tudo o que se passa na superfície de nosso esferoide.” (BAUDELAIRE, 2010, p.25) De fato, o esteta-artesão não precisa do movimento transcendental ou das ideias universais para se afastar do egoísmo moral e estético, basta-lhe a curiosidade em relação aos recônditos do mundo, às trivialidades da vida e às marginalidades que se instauram contra e com os costumes da moral

---

<sup>61</sup> “O papel do intelectual na atualidade não é determinar a lei, propor soluções, profetizar, porque, nesta função, ele só poderia contribuir com o funcionamento de uma situação de poder determinada que deveria, na minha concepção, ser criticada. (...) Meu papel é de colocar questões efetivamente, verdadeiramente, e de colocá-las com o maior rigor possível, com a maior complexidade e dificuldade, de tal maneira que uma solução não venha a nascer imediatamente, seja da cabeça de qualquer intelectual reformador ou ainda da sede política de um partido.” (FOUCAULT, “Entretien avec Michel Foucault”, 2001, pp.905-906, tradução nossa; Sobre a tarefa do intelectual, cf. ADORNO, F.P. “A tarefa do intelectual: o modelo socrático”, in: GROS, F (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*, 2004, pp.39-62)

<sup>62</sup> “De fato, nesta prática histórico-filosófica, trata-se de fazer a sua própria história, de fabricar como uma ficção a história que estaria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de sujeição que estão ligados a ele (...).” (FOUCAULT, 1995, p.12, tradução nossa)

<sup>63</sup> O cosmopolitismo concerne a uma atitude que assoma no cinismo e no estoicismo. O cosmopolitismo cínico possui conexões políticas e éticas com a noção estoica de felicidade, a qual concerne a “viver de acordo com a natureza” [ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν] (ESTOBEU, 63B, LONG & SEDLEY, 2009, p.389, Vol.2, tradução nossa). De acordo com J. L. Moles: “O cosmopolitismo cínico relaciona-se à ‘liberdade’ (*eleutheria*) cínica devido à ligação com o conceito de Aristipo para ‘hospitalidade’ ou ‘direitos de um estrangeiro’ (*xênia*), que se destinava a assegurar a liberdade pessoal, e porque a *pólis*, com todas as obrigações que a acompanhavam é também um impedimento à verdadeira liberdade cínica. (...) Como a rejeição da *pólis* facilita a liberdade e a virtude, por uma típica reavaliação cínica de termos, *patris*, *patra*, *polis*, *politeia* e assim por diante (‘pátria’, ‘cidade’, ‘governo’, etc) tornam-se metáforas para o próprio modo de vida cínico. Em outras palavras – e este é um ponto fundamental – a *politeia* cínica, o ‘Estado’ cínico, não é nada mais do que um ‘estado’ *moral*: ou seja, o ‘estado’ de ser um cínico.” (MOLES, J. “O Cosmopolitismo cínico”. In: GOULET-CAZÉ, M.O; BRANHAM, B (ORGS.), 2007, p.127.)

vigente. Deste modo, a ruptura temporal e o desvio espacial só são possíveis em virtude da sociabilização, já que o esteta não é o artista que solitariamente perspectiva em suas obras a pureza da natureza Universal, mas sim o homem do mundo e da amizade escandalosa que desbrava o cosmos através da sensação das diferenças que constituem a pluralidade na multidão:

A multidão é seu domínio, como o ar é o do pássaro, como a água, o do peixe. Sua paixão e sua profissão consistem em *esposar a multidão*. Para o perfeito *flâneur*, para o observador apaixonado, constitui um grande prazer fixar domicílio no número, no inconstante, no movimento, no fugidio e no infinito. Estar fora de casa e, no entanto, sentir-se em casa em toda parte; ver o mundo, estar no centro do mundo e continuar escondido do mundo, esses são alguns dos pequenos prazeres desses espíritos independentes, apaixonados, imparciais, que a língua não pode definir senão canhestramente. (BAUDELAIRE, 2010, p.30)

Decerto, Foucault compreende que a percepção do mundo era importante tanto para a exercitação da crítica estoica no que tange às instituições políticas e sociais que prevaleciam na cultura helenístico-romana quanto para a exercitação da crítica do dândi em relação aos hábitos burgueses. Quanto a Hadot, o egoísmo e a servidão a si são superados quando a essencialidade da identificação entre o *logos* humano e o *logos* divino é revelada àquele que se dedica à filosofia ou à arte. Mais precisamente, a razão Universal concerne à substância humana, mas, ao mesmo tempo, à alteridade que desperta o amor do filósofo pelo universo. Portanto, Hadot deseja mostrar que, em essência, o si mesmo nada mais é do que o Outro, isto é, o *logos* humano corresponde ao *logos* divino. Por outro lado, Foucault parece compreender que o egoísmo e a servidão a si são combatidos na instância da exercitação de uma relação com o outro de caráter imanente e transfigurador, posto que talvez possamos afirmar que o principal elemento da estética da existência concerne à constante tentativa de transformar o si mesmo naquilo que ele jamais foi. Nesse sentido, o outro enquanto diferente do si mesmo, e não enquanto substancialmente idêntico a ele, seria indispensável à criatividade crítica. Logo, para Foucault a liberdade não diz respeito a um estado metafísico que se alcança plenamente, mas sim a uma prática constante e urgente à vida daquele que deseja as novidades e os perigos de um mundo que não pode ser vislumbrado no saudosismo de uma comunidade fraternal, a qual fora interrompida pela morte de deus ou da natureza Universal, e nem mesmo na utopia de uma comunidade porvir, prometida na ocasião da tentativa de ressurreição deste mesmo deus.

De acordo com Foucault, Baudelaire e o dandismo poderiam ser interpretados sob a chave da estética da existência, pois a relação que eles estabeleciam com o presente se articulava ao vínculo obsessivo entre a vontade por novidade e a meditação da morte. Deveras, este vínculo também fora importante para Nietzsche que, através do discurso do homem louco, anunciava a morte de Deus. (NIETZSCHE, 2012, p.138, Aforismo 125) Valorizar o presente é transformá-lo em algo inédito: esta atitude demanda o enfrentamento da morte, ou melhor, a paradoxal compreensão de que o fugidio é a única eternidade que resta àquele que deseja viver diferentemente o presente. (FOUCAULT, “Qu’est-ce que les Lumières?”, 2001, p.1388) De fato, desde os antigos a valorização do presente estava atrelada à meditação da morte: “O exercício, o pensamento sobre a morte é tão somente um meio quer para adotar sobre a vida um olhar que opera um corte permitindo apreender o valor do presente, quer para realizar o grande circuito da memorização pelo qual totalizaremos toda a nossa vida e a faremos aparecer como ela é.” (FOUCAULT, 2010, p.431) Desse modo, parece que o pensamento sobre a morte torna urgente a transformação do si mesmo e do presente, embora não desencadeie a prospecção do porvir. A modificação do presente não é delimitada por uma projeção do futuro, mas incitada pela vontade de criar algo novo e, ao mesmo tempo, transitório. A criação do esteta-artesão não pretende imitar a pureza e a eternidade da natureza Universal. Nesse sentido, talvez este jogo entre a valorização do presente e a meditação da morte nos permita vislumbrar o caráter inoperante da estética da existência, a qual não concerne a um projeto político-moral delimitado por uma projeção ontológica e teleológica do futuro histórico. A estética da existência é uma tarefa constantemente urgente que faz da vida uma obra de arte inoperante ou inacabada, cujo intento é transgredir os torneados limites da identificação entre a razão humana e a razão Universal, de maneira a realizar o que, até então, era considerado impossível. Por conseguinte, a estética da existência não se manifesta na instância de um saudosismo ontológico ou de uma utopia teleológica que pleitearia o universalismo, nem tampouco mascararia a morte de deus por meio de sua ressurreição estatal.

Deveras, Hadot considera que o suposto dandismo de Foucault estaria vinculado à importância que este havia concedido não só ao si mesmo, mas também ao prazer no que se refere às antigas asceses. Entretanto, faz-se importante reiterar que o Baudelaire de Foucault parece distante da caracterização egóica atribuída por Hadot ao dandismo. Desse modo, para Foucault o prazer perspectivado pelo dândi não se atrela a um

individualismo que se manifestaria na fútil ostentação da toalete. Pelo contrário, os pequenos prazeres do *flâneur* são vertiginosos, pois emergem da beleza cuja intenção é exprimir a fecundidade moral daquilo que é considerado mal e horrível mediante os fundamentos dos costumes burgueses. De fato, o dândi valorizava a toalete, contudo, a sua ostentação não era pueril, pois a toalete despertava o prazer do *flâneur* na medida em que se pretendia contrária à clássica arte mimética, a qual imitava a natureza Universal. Para o dândi o potencial ético e estético da toalete se atrelava ao fato dela não ser “empregada com o objetivo vulgar, inconfessável, de imitar a bela natureza e de rivalizar com a juventude. Observou-se, aliás, que o artifício não embeleza a feiura e não pode servir senão à beleza. Quem ousaria atribuir à arte a função estéril de imitar a natureza?” (BAUDELAIRE, 2010, p.73) Nesse sentido, a crítica parece despertar novas formas de experienciar o prazer, as quais estariam vinculadas ao esforço inerente ao exercício do domínio de si. Numa palavra, o prazer poderia ser vivenciado no âmbito da subversão dos valores vigentes e da transgressão dos limites racionais que fundamentariam tais hábitos.

A partir disso torna-se importante problematizar de que maneira Michel Foucault interpretou a relação entre a autarquia e a ataraxia no estoicismo, pois, para Pierre Hadot, as análises foucaultianas teriam transformado a ética estoica em uma ética do prazer, visto que o suposto dandismo foucaultiano desencadearia deslizos filológicos que ensejariam uma compreensão incorreta acerca da terapia das paixões na filosofia estoica. Segundo Foucault, o estado de ataraxia corresponderia a outra forma de prazer, isto é, a alegria decorrente da autarquia se oporia ao prazer violento, cuja origem não está em nós mesmos, mas nos objetos aos quais estultamente atribuímos valores morais. Para Hadot, Foucault representaria incorretamente a oposição estoica entre prazer e alegria, já que a felicidade, no estoicismo, estaria desvinculada da noção de prazer. A busca pela felicidade seria incondicional e a tranquilidade d'alma deveria ser compreendida como um estado imperturbável no qual o si mesmo se encontra despojado de qualquer tipo de sentimento.

Sendo assim, nossa meta no próximo capítulo é discutir as interpretações de Michel Foucault e Pierre Hadot no que concerne ao aspecto terapêutico das práticas estoicas. Mais precisamente, investigaremos (1) o vínculo entre teoria e prática nas análises de Pierre Hadot e de Michel Foucault acerca das antigas ascetes filosóficas, pois se trata de perceber a maneira pela qual os respectivos autores articulam a

concepção de filosofia como modo de vida à prática ética; (2) a relação entre sabedoria e ataraxia na caracterização que Hadot empreende da ética estoica; e (3) a conexão entre prazer, autarquia e cuidado de si no que tange à interpretação de Foucault acerca da noção de felicidade no estoicismo.

### Capítulo III

#### Terapia das paixões e estilo de vida

Neste capítulo pretendemos problematizar a maneira pela qual Pierre Hadot e Michel Foucault concebem o aspecto ético da arte de viver. Com efeito, ambos compreendem a filosofia como uma prática de vida, contudo, talvez seja possível afirmar que o estatuto prático dos exercícios espirituais, assim como interpretados por Hadot, diverge do caráter prático das técnicas de si, tal como consideradas por Michel Foucault a partir da estética da existência. De modo geral, Hadot estaria interessado em perceber de que forma o conhecimento e a prática da natureza determinam o desenvolvimento da moralidade no que tange à vida filosófica. Foucault, por sua vez, vincularia o caráter prático das técnicas de si à atitude crítica do si mesmo em relação ao contexto social e cultural no qual se vive. A partir disso, almejamos argumentar que (1) para Pierre Hadot a teoria e a prática sobre a natureza fundamentam a moralidade, ou seja, a transformação ética do si mesmo dependeria do conhecimento da Natureza, bem como da exercitação da especulação e da contemplação filosóficas; e que (2) para Foucault a teoria sobre a natureza é compreendida sob o viés prático do cuidado de si, já que no período helenístico-romano o conhecimento passou a integrar um conjunto de técnicas dietéticas, eróticas e econômicas entrelaçadas pelo nexo de um *êthos* filosófico. Desse modo, parece que para Foucault o conhecimento teórico seria *imediatamente* prático porque concerniria a um exercício ético. Diferentemente, para Hadot a teoria seria *mediatamente* prático porque fundamentaria a moral na medida em que se aplicaria à vontade, de modo a determinar os desejos e as ações dos homens. Por certo, concebemos que o estudo acerca da articulação entre a prática e a teoria no que tange às interpretações de Pierre Hadot e de Michel Foucault sobre a filosofia antiga nos possibilitará entrever a maneira pela qual cada um dos autores compreende a relação entre a transformação ética e o engajamento político, pois talvez possamos admitir que no caso de Pierre Hadot a formação moral dos indivíduos seria crucial para o desenvolvimento de uma intervenção política democraticamente adequada, ao passo que no caso de Foucault a transformação ética disporia de um potencial político desvencilhado da atuação institucional, na medida em que se atrelaria à criação crítica de estilos de vida resistentes aos padrões comportamentais respaldados pelas instituições que compõem a sociedade e determinam a cultura vigente.

Ademais, neste capítulo nossa intenção é recontextualizar a crítica que Pierre Hadot dirigiu às análises de Michel Foucault acerca da terapia das paixões no estoicismo. Para Hadot, Foucault teria transformado a moral estoica em uma ética do prazer que se retém em si mesmo, na medida em que, erroneamente, conceberia a felicidade como um estado de puro deleite corpóreo e psíquico. Conforme Hadot, a busca pela felicidade é incondicional e a tranquilidade d'alma deve ser compreendida como um estado imperturbável no qual o si mesmo se encontra despojado de qualquer tipo de sentimento, seja ele violento ou sereno. (HADOT, 1993; pp.150-152 do *apêndice*)

Já a experiência do domínio de si, de acordo com Foucault, corresponde à soberania exercida sobre si mesmo e está atrelada a uma satisfação que se tem consigo. O estado de *ataraxia* ou *euthumía* é interpretado por Foucault como outra forma de prazer que se opõe ao prazer violento, aquele cuja origem não está em nós mesmos, mas nos objetos aos quais descontroladamente atribuímos valores morais. Foucault associa essa diferenciação entre o mau e o bom prazer respectivamente aos termos, encontrados em Sêneca, “*voluptas*” e “*gaudium*”. Além disso, a distinção empreendida por Foucault entre uma forma violenta de prazer e uma forma serena de prazer parece retomar a diferenciação estoica entre “*páthos*” e “*eupáthos*”, pois, de acordo com algumas interpretações do estoicismo, a *ataraxia* não remete a um estado no qual o sábio deixa de ter impulsos ou sentimentos. Sábios não possuem sentimentos violentos, “contudo, deles se diz que têm *eupáttheia* (‘bons sentimentos’, etimologicamente).” (BRENNAN, 2006, p.299)

Todavia, Hadot entende que Foucault teria cometido um deslize ao interpretar a alegria ou o bom sentimento como outra forma de prazer, pois, de acordo com as análises de Hadot, nos estoicos a distinção entre prazer e alegria não corresponderia a uma mera questão de vocabulário. De fato, essa distinção concordaria com uma diferença que já aparece no estoicismo helenístico junto às noções gregas de “*hédonê*” (prazer) e “*khára*” (alegria). Desse modo, Hadot supõe que talvez esse contrassenso cometido por Foucault se deva, sobretudo, a um possível tropeço filológico, já que “Foucault era, sem dúvida, ao mesmo tempo em que filósofo, um historiador dos fatos sociais e das ideias, mas ele não tinha praticado a filologia.” (HADOT, 2001a, p.216, tradução nossa) Ainda assim, essa não parece ser a maior preocupação de Hadot em relação à interpretação que Foucault propõe das antigas ascetes a partir das técnicas de



si. Como seremos capazes de observar neste capítulo, a questão que teria ensejado a crítica de Hadot em relação a Foucault diz respeito, acima de tudo, ao estatuto ético do si mesmo.

### ***3.1. Os exercícios espirituais e o discurso filosófico***

Conforme Pierre Hadot, o fenômeno da filosofia na Antiguidade pode ser entendido de acordo com a distinção entre a prática vivida das virtudes e o discurso segundo a filosofia. Hadot explica que esta diferenciação é própria da filosofia estoica, contudo, tal perspectiva acerca da articulação entre a prática da filosofia e o discurso filosófico nos permite compreender não só a ocorrência da filosofia no período helenístico-romano, mas também a forma pela qual Platão e Aristóteles entendiam a articulação entre discurso filosófico e prática de vida:

De qualquer maneira, é somente na filosofia helenística que se encontra explicitamente formulada uma distinção entre filosofia e discurso filosófico. Mas, pode-se dizer que esta distinção já estava implícita no período anterior, em Platão e Aristóteles. Da mesma forma, para eles o discurso filosófico não é um fim em si mesmo e não se confunde inteiramente com a filosofia. (HADOT, 2010, p.223, tradução nossa)

Para Pierre Hadot, a filosofia antiga não se reduz à elaboração de discursos que visam à sistematização de conceitos, ou seja, na Antiguidade a filosofia estava estreitamente vinculada ao exercício de um determinado modo de vida, o qual se opunha ao modo de vida não-filosófico. Com efeito, de acordo com Pierre Hadot, muitos historiadores da filosofia atribuem, inapropriadamente, contradição aos textos dos filósofos antigos porque partem do postulado de que tanto na Antiguidade quanto na Modernidade a filosofia se vincularia à produção discursiva de um sistema conceitual inovador e estritamente coerente em suas articulações internas. Nesse sentido, para Hadot os antigos discursos filosóficos podem parecer contraditórios aos leitores que não compreendem o contexto teleológico no qual os diferentes gêneros literários da Antiguidade se inseriam. Os diálogos, as cartas, as consolações e os cadernos de notas possuíam, ao mesmo tempo, (1) uma influência política, (2) uma dimensão terapêutica e (3) um aporte teórico que visava fundamentar a escolha por um modo de vida virtuoso. Ademais, os discursos da filosofia antiga dispunham de um caráter dialógico que paulatinamente foi desconectado da atividade filosófica, isto é, na Modernidade, “a

construção mais ou menos hábil de um edifício conceitual irá se tornar um fim em si. Então, a filosofia se afastou cada vez mais da vida concreta dos homens.” (HADOT, 2001a, p. 99, tradução nossa)

Conforme Pierre Hadot, muitos historiadores imputam contrassenso aos textos antigos porque os interpretam sob o modelo estruturalista, o qual é apropriado à Modernidade filosófica.<sup>64</sup> Dessa maneira, estes pesquisadores não percebem que a oralidade consiste em um importante aspecto dos discursos da Antiguidade, isto é, algumas obras antigas correspondiam a reproduções de cursos, diálogos ou conselhos desenvolvidos pelo mestre no que tange às necessidades de seus discípulos. Muitos textos antigos possuíam um conteúdo prioritariamente prático, já que propunham exercícios filosóficos a serem desenvolvidos pelos alunos ou ouvintes com o intuito de solucionar efetivamente as inquietudes de suas almas. De fato, nem todos os textos antigos resultavam da reprodução de um diálogo ou de uma fala real, mas, nestes casos, eram inspirados em conversas filosóficas. De qualquer maneira, Pierre Hadot explica que os textos antigos não consistiam na elaboração de um sistema conceitual, pois, diferentemente da Modernidade, eles possuíam uma dimensão oral e um caráter *prático*:

Poderíamos dizer que a escrita antiga tem sempre, mais ou menos, uma dimensão oral. Mais precisamente, a escrita filosófica antiga tem uma estreita relação com a oralidade. Ela está sempre ligada de uma maneira ou de outra às práticas orais, seja quando - como em Platão ou em vários outros diálogos da Antiguidade - a escrita procura dar ao leitor a ilusão de participar de um evento oral, seja quando, de forma geral, ela é destinada a uma leitura pública. (...) A escrita filosófica moderna parece um monumento arquitetural no qual todas as partes coexistem: pode-se ir de uma parte a outra para verificar a sua coerência. Ao contrário, a obra filosófica antiga parece, acima de tudo, uma execução musical que procede por temas e variações. (HADOT, 2010, p.209, tradução nossa)

Normalmente, a escrita antiga era desenvolvida por discípulos que buscavam registrar e memorizar o conteúdo da fala de seus mestres, os quais discursavam na conjuntura de uma aula ou na ocasião de aconselhamentos pessoais. Segundo Hadot, a escrita permitia que os discípulos assimilassem o discurso filosófico e propagassem

---

<sup>64</sup> “Parece-me, então, extremamente aleatório aplicar aos autores antigos o método estruturalista de Martial Gueroult e de seus discípulos V. Goldschmidt, F. Brunner e J.Vuillemin, método que de outro modo é certamente muito fecundo, já que se trata de filósofos modernos que explicitamente quiseram construir um sistema, tal como Leibniz, Descartes, Malebranche, Hegel e os idealistas alemães. Eu penso que aí se situa o problema fundamental de interpretação dos autores da filosofia antiga. Eles consideram que a tarefa essencial da filosofia era a redação de escritos que expunham um sistema conceitual?” (HADOT, 2010, p.208, tradução nossa)

estes ensinamentos a outras pessoas, muitas vezes distantes dos círculos comunitários que se produziam em torno das diferentes verres da filosofia antiga. Este é o caso, por exemplo, do “Manual de Epicteto” que foi compilado por Arriano, um discípulo do estoico Epicteto, a partir das notas que ele tomava nos cursos de seu mestre. Acredita-se que Arriano tenha dedicado os registros do *Manual* a “Messalenos, identificado como C. Ulpius Pacatus Prastina Messalinus, cônsul em 147.” (HADOT in: ÉPICTÈTE, 2000, p.14)<sup>65</sup> Sendo assim, Hadot nos explica que a escrita estava vinculada sobretudo à *formação* dos indivíduos, tanto daqueles que constituíam determinada comunidade de discípulos quanto dos que não estavam diretamente envolvidos com a filosofia, pois, através da escrita, a educação oral, comumente desenvolvida nos ambientes institucionais das escolas filosóficas, atingia outras esferas da sociedade, reverberando sobre os ambientes privados atrelados às regras econômicas e sobre os espaços políticos.

Decerto, o registro literário das aulas e das conversas filosóficas, o qual se tornou extremamente recorrente no período helenístico-romano, contribuiu para o fenômeno concernente à universalização dos preceitos e do modo de vida filosóficos. Mais precisamente, nesta época a filosofia atingiu um considerável alcance cultural na medida em que a sua reverberação não se restringia aos círculos aristocráticos. Hadot nos explica que a filosofia sempre teve um aporte pedagógico ou uma missão educativa que vislumbrava a conversão dos indivíduos. Porém, entre platônicos e aristotélicos esta

---

<sup>65</sup> Aldo Dinucci e Alfredo Julien explicam na introdução à tradução brasileira do “Manual de Epicteto” (*Encheiridion*), editada pela Annablume, que “Lúcio Flávio Arriano Xenofonte viveu entre 86 e 160. Cidadão romano de origem grega e aluno de Epicteto, Arriano compilou as aulas de seu professor em oito livros (*As Diatribes* de Epicteto), dos quais quatro sobrevivem, e redigiu o *Encheiridion* (...). Apesar disso, a autoria das obras é tradicionalmente atribuída a Epicteto, pois se considera, desde a Antiguidade, que seu conteúdo representa fielmente o pensamento epictetiano (possivelmente essa é a razão pela qual a Suda nos diz que Epicteto escreveu muitos livros). Quanto a isso, vejamos, em nossa tradução, o que nos fala o próprio Arriano em carta que prefacia as *Diatribes*: ‘(1) Nem compus os discursos de Epicteto (como se alguém pudesse escrever tais coisas!) nem eu mesmo, que digo não tê-los escrito, os expus aos homens. (2) Quantas coisas ouvi-o dizer, essas mesmas tentei, escrevendo como me era possível, guardar com cuidado para mais tarde para mim mesmo – as lembranças de seu pensamento e de sua franqueza ao falar (*parrhesia*). (3) São de qualidade tal como seria conveniente que alguém, tendo os preparados para si mesmo, os lesse para outro homem, (4) mas não são tais que alguém os compusesse para que outros os encontrassem posteriormente. (5) Porém, não sei como (não tendo eu consentido, nem tendo eu conhecimento), esses escritos escaparam para os homens. Se não pareço compô-los de modo conveniente, não muito me justifico; e nem minimamente Epicteto, se alguém desprezar suas palavras, já que digo aos homens que nenhuma outra motivação era evidente nele, (6) senão mover o pensamento dos ouvintes para o que há de melhor. (7) Se então esses mesmos discursos puderem realizar isso, possuiriam tal propriedade, penso eu, porque é necessário que as palavras dos filósofos assim o sejam. Caso contrário, saibam os que se depararem com esses discursos que o próprio Epicteto, quando os pronunciava, necessariamente comovia o ouvinte, precisamente porque desejava comovê-lo. (8) Se os discursos por si mesmos não realizarem isso, quis a fortuna ser eu o responsável, quis a fortuna ser assim necessário. Adeus!’” (DINUCCI & JULIEN in: EPICTETO, 2014, p.18)

missão educativa se voltava, acima de tudo, aos jovens legisladores e governantes da *pólis*, ou seja, a dimensão pedagógica das práticas e dos discursos filosóficos se vinculava a um grupo restrito da sociedade. Distintamente, o período helenístico-romano vivenciou a popularização da filosofia ou a universalização dos preceitos filosóficos que prescrevem a sabedoria e a felicidade. Provavelmente, a prática da escrita contribuiu para este processo cultural das filosofias cínica, epicurista e estoica, de tal maneira que o registro gráfico permitiu a repercussão popular não só dos dogmas destas escolas, mas também dos princípios difundidos por Platão e Aristóteles, os quais foram exaustivamente interpretados e debatidos entre as diferentes doutrinas helenístico-romanas. Portanto, a filosofia deixou de ser uma atividade restrita aos homens que dispunham de uma melhor posição na sociedade, tanto no que se refere à concentração de bens quanto no que concerne ao status da cidadania, para se tornar uma prática “sem distinção de sexo ou de condição social.” (HADOT, 1999, p.303)<sup>66</sup>

Talvez possamos afirmar que, segundo Hadot, o processo cultural de universalização dos preceitos da filosofia helenístico-romana se fundamentaria na atitude universal referente aos exercícios espirituais, pois o desenvolvimento da Razão universal passou a ser uma tarefa destinada a todos os homens, independentemente de suas funções ou posições na sociedade. Por consequência, poderíamos admitir que a *universalização* dos preceitos filosóficos, os quais prescrevem a sabedoria e a felicidade, concerniria neste período a um processo histórico extremamente positivo à

---

<sup>66</sup> É interessante ressaltar que Arriano, por exemplo, escreveu o “Manual de Epicteto” originalmente em grego *koiné*. (DINUCCI & JULIEN in: EPICTETO, 2012, p.7) O *grego comum* é próprio da época helenístico-romana e diz respeito à popularização da língua. De acordo com a gramática de E.Ragon, “a língua grega é dividida em certos números de dialetos falados, que podem ser classificados convenientemente em quatro grupos: o *jônio*, o *árcade-cipriota*, o *eólico* e os diferentes falares comumente chamados *dóricos*. Com exceção do segundo, todos esses grupos desenvolveram uma língua literária, em que o tom morfológico varia de acordo com a data dos autores e dos gêneros literários utilizados. O dialeto *jônio*, falado na Ásia Menor, tem como característica principal evitar as contrações: os prosadores Heródoto e Hipócrates o utilizaram. Combinado com elementos eólicos, ele é a base dos poemas homéricos, que influenciaram a língua de todos os poetas gregos. Resta pouca coisa do dialeto *eólico*, conhecido principalmente pelas odes de Alceu e de Safo. Foi no dialeto *dórico*, de sons graves e musicais, que Píndaro e Teócrito escreveram seus poemas. O dialeto *ático*, chamado ainda de *grego clássico*, é um ramo do dialeto *jônio*. Essa é a língua da *belle époque* de Atenas (séculos V-VI a.C.), em que Ésquilo, Sófocles e Eurípedes, Aristófanes, Tucídides, Platão e Xenofonte, Isócrates, Ésquines e Demóstenes escreveram suas obras primas. (...) Aquilo que chamamos de *grego comum* (ou *koiné*), é esse dialeto ático evoluído e misturado com jonicismos, da época grego-romana; seus representantes principais são Políbio e Plutarco. Chamamos de *aticistas* os escritores que, como Luciano, tentaram, mais tarde, reproduzir a pureza e elegância da língua ática.” (RAGON, 2012, p.1) Decerto, o *grego koiné* incitaria, mas também teria incitado a popularização da filosofia no período helenístico-romano, já que a sua morfologia e sintaxe parecem ser mais simples do que aquelas estruturadas a partir do grego ático cujo conhecimento se restringia a um pequeno círculo social. Através do *grego comum*, diversos textos de filosofia foram propagados para além das comunidades dedicadas ao ensino e a aprendizagem dos dogmas das escolas filosóficas.

humanidade, pois ele desencadearia o gradativo esfacelamento das divergências sócio-políticas através da compreensão da relevância ontológica e moral da escolha por um modo de vida virtuoso. No período clássico a igualdade era concernente à distribuição proporcional e eficaz das funções a serem exercidas virtuosamente em certa cidade. Mais precisamente, a igualdade detinha uma dimensão política que se conquistava por meio das atribuições advindas de um bom governante e da aplicação sensata das leis que vigoravam na *pólis*, ou seja, o exercício da igualdade se atrelava aos liames de determinada pátria.

Deveras, Hadot nos explica que a política não sofreu consideráveis modificações estruturais no período helenístico-romano, visto que o modelo das cidades-estado continuava a vigor. Porém, conforme Hadot, a atitude universal, característica dos exercícios espirituais, os quais se definem especialmente pelo movimento transcendental que eleva o si mesmo à perspectiva do Todo, apresentaria um novo aporte, pois a igualdade não se exerceria somente na conjuntura da *pólis*, mas passaria a ser vivenciada mediante a experiência da consciência de que todos os homens são iguais na medida em que compartilham a mesma Natureza. Portanto, para Hadot este período inauguraria a consciência que desencadearia a compreensão de que cada homem está conectado a outro e, subsequentemente, ao mundo em virtude da unidade da Razão universal.

Dessa maneira, torna-se possível afirmar que, por um lado, o desenvolvimento da escrita foi determinante para a propagação da filosofia no período helenístico-romano e que, por outro lado, a expansão do império Helenístico em direção ao Oriente permitiu a rápida difusão dos textos filosóficos produzidos em várias épocas e desenvolvidos em diversas regiões.<sup>67</sup> Nesse sentido, a escrita estaria articulada ao cosmopolitismo, isto é, ela faria parte do fenômeno que incita a ideia de que a humanidade constitui uma unidade fundada na Razão Universal. Logo, para Hadot a

---

<sup>67</sup> “A expedição de Alexandre teve alguma influência sobre a evolução da filosofia grega? É certo que ela favoreceu o desenvolvimento científico e técnico, graças às observações geográficas e etnológicas que permitiu realizar. Sabe-se que a expedição de Alexandre tornou possível encontros entre sábios gregos e sábios hindus. (...) os gregos ficaram impressionados pelo modo de vida daqueles que eles denominavam os ‘ginosofistas’, os ‘sábios nus’. O historiador e filósofo Onesícrito, que também participara da expedição, ao escrever uma narrativa pouco tempo depois da morte de Alexandre, relata muitos detalhes sobre seus costumes e sobre seu suicídio com fogo. Os filósofos gregos tiveram a impressão de encontrar entre ginsofistas a maneira de viver que eles próprios recomendavam: a vida sem convenção, segundo a pura natureza, a indiferença total ao que os homens consideram desejável ou indesejável, bom ou mau, indiferença que conduzia a uma perfeita paz interior, à ausência de perturbação.” (HADOT, 1999, p.145 e 146)

literatura filosófica contribuiu para a universalização dos preceitos que imputam a aquisição da sabedoria ou a busca da felicidade a todos os homens e coadjuvou o despertar da consciência cosmopolita, já que os indivíduos passaram a perceber que a busca por uma vida segundo a Razão corresponde à tarefa substancialmente apropriada à humanidade, ou seja, conscientizaram-se de que este esforço concerne àquilo que torna todos os homens iguais, independentemente de suas funções sociais ou de suas pátrias.<sup>68</sup> Destarte, os textos filosóficos da Antiguidade não revelam sobretudo um sistema conceitual coeso, mas permitem o desvelamento de algo muito mais profundo e essencial ao aperfeiçoamento dos homens, pois incitam a ultrapassagem de si, ou melhor, o discurso filosófico constituía o veículo através do qual os indivíduos acediam ao plano da Razão universal. (HADOT, 2001a, p.105)

Com efeito, o cosmopolitismo parece ter ensejado a transformação da consciência de muitos homens em relação à convivência social e à aplicação das leis em diferentes regiões do Império. Provavelmente, os textos filosóficos foram capazes de modificar a percepção de alguns políticos e legisladores helenístico-romanos no que concerne à sociedade, na medida em que tais escritos possibilitavam a reflexão acerca do ideal de humanidade ou irmandade cosmológica. Como fomos capazes de perceber, por exemplo, o “Manual de Epicteto” foi dedicado a um cônsul que posteriormente foi governador da província de Numídia e também da Mésia inferior. (HADOT, I. & HADOT, P. 2004, p.41) De fato, muitos textos filosóficos eram dirigidos a príncipes ou embaixadores de uma cidade, sendo assim, parece que os filósofos e a filosofia do período helenístico-romano continuaram a incluir, como alvo de sua missão educativa, políticos e legisladores. Além disso, certos admiradores e estudiosos da filosofia exerciam cargos importantes no Império, tal como fora o caso de Arriano:

Arriano não foi um filósofo de profissão, que ensinava em uma escola filosófica. O caso de Arriano nos oferece uma boa ocasião para observar um fenômeno que foi constante durante toda a história da Antiguidade, aquele concernente ao filósofo homem de Estado. Não é possível traçar aqui a história detalhada deste fenômeno, mas alguns

---

<sup>68</sup> Assim como mostraremos no decorrer deste capítulo, Michel Foucault compreende diferentemente o fenômeno da universalização da filosofia helenístico-romana e do cosmopolitismo. Basicamente, para Foucault estes processos culturais não estariam relacionados ao aperfeiçoamento da natureza humana. Diferentemente, a universalização corresponderia à popularização dos textos e, sendo assim, das práticas filosóficas de tal modo que os preceitos da *Razão* estariam longe de serem imputados a todos os homens. Por conseguinte, a universalização não se vincularia à missão pedagógica da filosofia, mas à propagação da atitude crítica e da vontade de autarquia. Ademais, o cosmopolitismo não compreenderia a ideia de que a humanidade constitui uma unidade na Razão Universal. Nesse sentido, tal como veremos, o cosmopolitismo parece se referir, no caso de Foucault, a interações sociais imanentes.

exemplos podem ser enumerados: Xenofonte, um discípulo de Sócrates, o aristotélico Demétrio de Faleros, governador de Atenas, que escreveu numerosos tratados filosóficos; nos latinos, entre outros, Catão de Útica, Cícero, Brutus, Sêneca, Marco Aurélio. Como todos estes homens de Estado, Arriano quer tentar viver filosoficamente, exercendo uma atividade política e administrativa e, por isso, ele se esforça para guardar no espírito os preceitos da escola filosófica à qual ele pertence, escrevendo-os e meditando sobre eles. (HADOT, I. & HADOT, P. 2004, pp.13-14, tradução nossa)

Desta maneira, a partir de Pierre Hadot talvez seja possível propor que o cosmopolitismo helenístico-romano não rompeu com a estrutura da política institucional exercida sob o modelo da *pólis* ateniense, mas instaurou uma nova atitude no que tange às políticas localizadas de Estado, já que eventualmente as leis e estratégias governamentais passaram a ser refletidas e aplicadas sob a perspectiva da consciência cosmopolita e do humanismo característico desta época. Portanto, para Pierre Hadot os discursos filosóficos da Antiguidade possuíam uma intensa influência sobre a política, na medida em que estes textos comoviam e transformavam as atitudes de diversos estadistas desde Platão<sup>69</sup>, o qual interviu no modo de governar de Dionísio, o tirano de Siracusa, através do exercício da franqueza (*parrehsía*), até Epicteto<sup>70</sup>, responsável pela conversão de Marco Aurélio à filosofia. Com efeito, a importância da literatura filosófica para a exercitação do poder político e das funções sociais é capaz de nos revelar o alcance prático dos textos de filosofia da Antiguidade greco-romana. Ademais, o caráter prático dos discursos também estaria atrelado à dimensão terapêutica das falas e registros filosóficos, os quais permitiam e facilitavam a orientação dos mestres no que se refere a seus ouvintes e leitores. O objetivo da terapia antiga era dominar as paixões que incidiam exasperadamente sobre a alma. Nesse sentido, a influência política dos discursos filosóficos da Antiguidade estaria atrelada à eficácia ética de tais ensinamentos, posto que o bom governante e o bom legislador seriam aqueles que se dedicariam ao aperfeiçoamento ético de suas próprias almas, isto é, à busca da tranquilidade.

---

<sup>69</sup> Platão escreveu uma carta a Dionísio, o tirano de Siracusa, a pedido de Díon, o sobrinho do tirano, que seguia os ensinamentos platônicos na intenção de viver virtuosamente. (Cf. PLATÃO. “Décima Terceira Carta: Platão a Dionísio, tirano de Siracusa”, in: *Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*, 2007, pp.207-212.)

<sup>70</sup> De acordo com Pierre Hadot, Marco Aurélio, o imperador-filósofo, foi extremamente influenciado pela leitura dos textos de Epicteto, os quais lhe foram apresentados por seu professor Junius Rusticus: “A conversão de Marco Aurélio à filosofia parece ter sido o trabalho de Junius Rusticus, o qual revelou a ele os ensinamentos de Epicteto, e a sua conversão provavelmente pode ter ocorrido nos anos 144-147.” (HADOT, 2001b, p.5, tradução nossa)

Os discursos filosóficos da Antiguidade possuíam um objetivo formador, ou seja, eles estavam vinculados ao contexto da missão educativa que visava transformar eticamente os indivíduos e, sendo assim, incidir sobre as instituições sociais e políticas de maneira a aperfeiçoar as relações entre os homens. O processo de formação pedagógica inerente à filosofia antiga disporia, segundo Hadot, do mecanismo da exposição oral e do diálogo. A exposição oral era realizada na ocasião de cursos elaborados e ministrados pelos filósofos, ao passo que o diálogo se sucedia mediante a interpelação do filósofo no que tange aos demais indivíduos, sejam estes concidadãos, amigos ou familiares, e perante a procura de alguém que, encolerizado ou eufórico, buscava ao filósofo na expectativa de responder algumas questões relativas a si mesmo, aos outros e ao mundo para, consecutivamente, acalantar as perturbações da alma. De acordo com Hadot, as exposições orais, nas quais os filósofos falavam sobre certos aspectos concernentes aos dogmas das filosofias que propagavam e vivenciavam, eram mescladas às conversações entre os discípulos e entre o mestre e os discípulos. Pierre Hadot nos explica, por exemplo, que os cursos de Musônio Rufo e Epicteto eram compostos de duas partes:

Havia, inicialmente, uma primeira parte que era consagrada ao comentário, à exegese dos textos dos fundadores da escola, comentário e exegese que poderia ser feita pelo mestre ou por um aluno sob a direção do mestre; no caso do estoicismo o autor comentado era, sobretudo, Crisipo, mas também os proponentes da boa tradição ortodoxa, isto é, aos olhos de Epicteto, Arcademo e Antípatro. (...) Mas havia também uma segunda parte do curso, na qual, após ter utilizado, na primeira parte do curso, o novo método de ensino, a saber, o comentário, retomava-se o antigo método: a dialética ou a retórica, isto é, a conversação, o diálogo entre o mestre e seus discípulos. Nós sabemos, por exemplo, que de acordo com a explicação do texto, o platônico Taurus, o qual ensinava em Atenas no séc. II, demandava a seus alunos que lhe colocassem questões. O escritor que nos conta isso [Aulo-Gélio] dá um exemplo. Quando um ouvinte perguntou-lhe se o sábio se colocava em cólera, Taurus lhe respondeu com um longo discurso, ou seja, pelo método retórico. (HADOT in: ÉPICTÈTE, 2000, p.27-28, tradução nossa)

Conforme Hadot, Arriano não registrou em seus escritos a primeira parte do curso de Epicteto, então tudo o que nos resta em relação a este filósofo concerne aos diálogos que estabelecia com seus discípulos. Nesse sentido, Hadot afirma que, muitas vezes, os discursos filosóficos da Antiguidade não eram expostos sistematicamente porque tais escritos consistiam em reproduções de diálogos, que envolviam perguntas e respostas concernentes ao estado de alma ou à conjuntura vivenciada por determinado



discípulo, e porque estas literaturas resultavam da elaboração de respostas a questões que eram suscitadas no decorrer das exegeses filosóficas empreendidas na ocasião das exposições orais.<sup>71</sup> Portanto, não se trata de “negar a existência, de acordo com os filósofos antigos, de uma vontade de coerência ou de sistematização.” (HADOT, 2010, p.208, tradução nossa)

### ***3.2. A sistematização da vida dedicada à filosofia***

Para Pierre Hadot o estatuto sistemático da filosofia antiga se manifestava na coerência entre os dogmas desenvolvidos e defendidos nas escolas filosóficas e a maneira pela qual os mestres, discípulos e ouvintes conduziam suas vidas. Isso significa que os discursos filosóficos não estavam limitados à prescrição de exercícios, ou seja, eles também eram constituídos por teorias que procuravam desenvolver um conhecimento relativo à natureza dos homens e do Todo. De fato, nem sempre este fundo teórico foi reproduzido na literatura filosófica, assim como pudemos perceber no que se refere ao “Manual de Epicteto”, mas isso não significa que as práticas registradas nos textos de filosofia eram arbitrariamente imputadas aos indivíduos. Segundo Hadot, todos os exercícios espirituais prescritos nos discursos de filosofia estavam arraigados nos dogmas e nas teorias das diferentes escolas filosóficas. Nesse sentido, talvez pudéssemos afirmar que a vontade de coerência ou sistematização dos filósofos antigos era mais intensa do que a dos filósofos modernos. De acordo com Hadot, muitos pensadores da Modernidade se contentariam com a coerência conceitual de seus textos, isto é, não vislumbrariam a efetividade prática de tais reflexões, já que conduziriam suas vidas independentemente de seus conceitos filosóficos. Por outro lado, o desejo de sistematização dos filósofos antigos se expressava no esforço que buscava aplicar os dogmas e teorias da doutrina defendida à vontade moral. A aplicação prática dos

---

<sup>71</sup> “Então, de um lado a outro da história da filosofia antiga, tem-se quase sempre a mesma situação. Por exemplo, em sua *Vida de Plotino*, Porfírio diz que Plotino compunha seus escritos em resposta às questões que se colocavam durante o curso. Estamos, assim, em presença de um fenômeno extremamente interessante: o pensamento que é exposto no escrito não se desenvolve para expor um sistema total da realidade. Esse sistema total da realidade provavelmente existe no espírito de Platão, ou de Aristóteles, ou de Epicuro, ou de Crisipo, mas ele é somente suposto na resposta às questões ou no gênero de questões que é colocado. O escrito em si mesmo não consiste em expor de uma maneira sistemática. Adiciona-se a isso que, em virtude dessa situação dos escritos, os quais estão sempre estreitamente ligados ao ensino, as questões e as respostas são dadas em função das necessidades dos ouvintes.” (HADOT, 2001a, p.95, tradução nossa)

conhecimentos desenvolvidos pela escola filosófica era capaz de determinar os desejos e as ações dos indivíduos e, desta forma, incidir sobre suas vidas. Mais precisamente, Hadot nos explica que para os antigos a filosofia consistia na perfeita coerência entre a teoria e a prática de vida.<sup>72</sup>

O discurso filosófico se apresentava, tanto em sua forma oral quanto em sua forma escrita, como o articulador entre a teoria e a prática, na medida em que manifestava os principais dogmas das doutrinas filosóficas e, ao mesmo tempo, prescrevia os exercícios espirituais, os quais preparavam os indivíduos para proceder conforme os ditames da Razão universal nas diferentes circunstâncias da vida. Deveras, nem sempre as teorias acerca da natureza do homem e da natureza do Todo eram pormenorizadamente apresentadas pelos filósofos ou registradas por seus discípulos, isto é, na maioria das vezes, sobretudo na ocasião das conversações entre mestres e discípulos, os filósofos se encarregavam de apresentar aos seus ouvintes as opiniões fundamentais das doutrinas que defendiam. Por conseguinte, faz-se interessante ressaltar que os dogmas correspondiam a uma espécie de compêndio ou de síntese dos profundos conhecimentos filosóficos que eram elaborados e aperfeiçoados nas escolas.<sup>73</sup> Por meio dos dogmas, os professores ou diretores de alma propunham exercícios espirituais a seus alunos. De acordo com Hadot, os dogmas permitiam que os indivíduos memorizassem com mais facilidade os preceitos das doutrinas filosóficas e os aplicassem com mais diligência às diferentes circunstâncias da vida. Além disso, os filósofos comumente aconselhavam seus discípulos a meditar sobre os dogmas da escola com o intuito de lhes estimular a reflexão acerca dos argumentos teóricos que ensejavam a formulação de tais opiniões. Segundo Hadot, estes exercícios meditativos desenrolavam-se solitariamente e perspectivavam a assimilação dos dogmas por parte

---

<sup>72</sup> Para Pierre Hadot, a teoria se vincula à prática na medida em que esta se estrutura como a finalidade da elaboração dos conhecimentos filosóficos. Dessa maneira, a teoria e a prática são simultaneamente irredutíveis e inseparáveis. Por um lado, irredutíveis porque a originalidade teórica não é suficiente para a filosofia antiga, a qual consistia em um modo de vida. Por outro lado, inseparáveis porque a teoria se vinculava teleologicamente à prática e esta, por sua vez, se fundava na teoria. (HADOT, 1999, p.250-258) Logo, parece que para Hadot a teoria seria *mediatamente* prática, pois os conhecimentos adquiririam um caráter pragmático somente quando aplicados à vontade moral.

<sup>73</sup> “A filosofia é nesta época, essencialmente, direção espiritual: ela não visa oferecer um ensino abstrato, mas todo ‘dogma’ é destinado a transformar a alma do discípulo. Por este motivo, o ensino filosófico, mesmo que ele se desenvolva em longas pesquisas e em vastas sínteses, é inseparável de um retorno contínuo aos dogmas fundamentais - apresentados se possível em pequenas fórmulas atrativas, como *epitomè* ou catecismo -, os quais o discípulo deve possuir junto ao coração para rememorá-los sem cessar.” (HADOT, 1993, p.149, tradução nossa)

do estudante de filosofia, ou seja, a prática da meditação correspondia a uma espécie de diálogo do indivíduo consigo mesmo. (HADOT, 1999, p.258) Nesse sentido, torna-se possível afirmar que o processo por meio do qual a *teoria* adquire aplicação prática envolve três etapas gerais, a saber, a escuta dos conhecimentos filosóficos, a conversação com o diretor de alma ou o professor de filosofia e o diálogo consigo mesmo. Seria em razão destes esforços psíquicos que os dogmas concernentes a determinada doutrina filosófica passariam a adquirir o estatuto de máxima ou de regra prática, isto é, a fixação destas opiniões na alma dos indivíduos desencadeava a coerência entre a teoria e a prática.

A coerência parece possuir, para Hadot, dois aspectos, a saber, ela corresponderia (1) à continuidade entre o discurso filosófico e o modo de vida e (2) à perfeita fusão entre a teoria filosófica e as ações cotidianas, visto que o sábio seria o homem que espontaneamente age de acordo com os ditames da Razão universal. A continuidade entre o discurso filosófico e o modo de vida se manifesta através do modelo, no caso da vida do sábio, e do exemplo, no que se refere à vida do filósofo. Em outras palavras, ela é percebida e vivenciada quando o estilo de vida do sábio se constitui como um modelo para o discurso filosófico que ele defende. No que concerne ao filósofo, ela é vislumbrada quando o seu modo de vida se faz um exemplo em relação ao discurso filosófico. Decerto, é importante relembrarmos que esta distinção entre o modelo e o exemplo se vincula à diferença de estatuto entre o sábio e o filósofo. Assim como explicávamos outrora, o modelo corresponderia a uma norma universal, isto é, a um paradigma epistêmico e ético que deveria ser perspectivado por todos os seres humanos, ao passo que o exemplo seria específico e particular, ou melhor, não constituiria uma norma, mas sim um parâmetro que seria capaz de despertar o engajamento filosófico e de orientar algumas pessoas.<sup>74</sup> Ademais, a fusão entre a teoria e as ações do cotidiano se manifestaria na espontaneidade das decisões do sábio no que tange às diferentes circunstâncias da vida. Deveras, a espontaneidade não significa arbitrariedade ou falta de esforço reflexivo, pelo contrário, ela denota a tonificação da alma do sábio, a qual foi completamente modificada mediante a laboriosa assimilação dos conhecimentos filosóficos acerca da natureza do homem e do Todo e perante a consequente aplicação destes saberes à vontade moral. Sendo assim, parece que para Hadot a fusão entre a teoria e o estilo de vida refletiria e resultaria de uma vontade de

---

<sup>74</sup> Cf. a sessão intitulada “A percepção estética e o amor pelo universal”, referente ao capítulo 2 desta Dissertação.

coerência ainda mais fundamental, a saber, da aspiração pela constituição da unidade entre o *logos* humano e o *logos* divino.<sup>75</sup> A partir disso, torna-se indispensável problematizar de que maneira este anseio pela harmonização entre a natureza do homem e a natureza do Todo era despertada na alma dos indivíduos.

Para Pierre Hadot a dedicação ao estudo concernente às teorias acerca da Natureza e a exercitação da *phúsis* eram cruciais para a conscientização dos indivíduos no que se refere à relação entre o si mesmo e o mundo. Hadot nos explica que não podemos restringir o estatuto prático da filosofia antiga à disciplina da ética, pois para os estoicos, por exemplo, a lógica e a física também dispõem de uma parte prática, a qual estaria atrelada, respectivamente, à aplicação das regras silogísticas no que se refere aos julgamentos e assentimentos do cotidiano e à exercitação da especulação e da contemplação da *phúsis*:

A distinção entre três partes da filosofia, a dialética, a física e a ética, remontava provavelmente à Antiga Academia e ela existia talvez antes mesmo de Platão. De qualquer maneira, ela joga um papel considerável nos estoicos. Sendo assim, poderíamos pensar que a lógica e a física representam, para os estoicos, a parte na qual se situa o discurso teórico e que a ética representa a parte na qual se situam os exercícios espirituais, as exortações, as meditações. Mas, de fato, a linha que, pode-se dizer, separa a teoria da prática não se situa entre a ética e as outras partes da filosofia. (...) ela se situa, com efeito, no interior de cada disciplina. (HADOT, 2010, p.216, tradução nossa)

De acordo com Pierre Hadot as três disciplinas da filosofia estoica interagiam coerentemente, tanto no que concerne às suas partes teóricas quanto no que tange às suas partes práticas. Dessa maneira, a assimilação e a exercitação de todas estas matérias eram imprescindíveis ao aperfeiçoamento filosófico dos indivíduos, ou seja, à condução de uma vida virtuosa. Porventura, tais disciplinas poderiam ser apresentadas separadamente aos alunos da filosofia estoica, contudo, este desmembramento dos conteúdos teóricos e práticos da doutrina se daria em razão de uma estratégia didática. Nesse sentido, (1) a ética exploraria teoricamente a relação entre os impulsos e os

---

<sup>75</sup> “(...) o bem consiste em agir em conformidade com a razão reta, isto é, livre de nossos egoísmos e de nossos interesses. (...) o princípio ‘A Natureza é coerente consigo mesma’, permite compreender melhor o conteúdo da noção de bem. (...) Não existe mais do que uma única e mesma razão, em nós e no Cosmos. (...) É esta ideia da coerência racional da Natureza universal que funda a famosa tese estoica do Eterno retorno. (...) Disso resulta que cada instante, cada evento, cada indivíduo e o Universo inteiro se repetem eternamente e que o sábio só pode consentir com entusiasmo e amor a cada instante, a cada evento e finalmente ao Todo do qual ele é parte e que é desejado pela Razão e pela Natureza universais. Pois, isso que é concerne a isso que *deve ser*: o ser é o bem. Coerência consigo, acordo consigo, eis então o bem do Universo como o do indivíduo.” (HADOT in: ÉPICTÈTE, 2000, pp.23-24, tradução nossa)

deveres e, desse modo, ensinaria a aplicação prática de regras que buscam a ordenação dos impulsos; (2) a lógica definiria o caráter das proposições, os diferentes tipos de silogismos e as diversas estratégias que permitiriam refutar as falácias para, por conseguinte, mediante a sua aplicação prática, controlar as representações que chegam à alma, bem como os julgamentos referentes a estas impressões; e finalmente, (3) a física desenvolveria as teorias relativas à Natureza do homem e do Todo e incitaria a prática da percepção estética, isto é, da especulação e da contemplação do cosmos.<sup>76</sup> Segundo Hadot, a física consiste na matéria responsável por disciplinar os desejos dos homens na medida em que, a partir do seu desenvolvimento, os indivíduos seriam capazes de tomar consciência da identidade entre o *logos* humano e o *logos* divino. (HADOT, 2010, p.218)

Deveras, embora Pierre Hadot não explicita de que modo a coerência se estabelecia entre estas três disciplinas relativas ao sistema filosófico do estoicismo, sugerimos a hipótese de que os exercícios espirituais priorizam o desenvolvimento e o aprofundamento da física, não só no que se refere à filosofia estoica, mas também no que concerne às demais doutrinas da Antiguidade greco-romana. Isso não significa que as outras matérias estariam descartadas da vida filosófica, pelo contrário, a ética e a lógica são extremamente importantes para a transformação do si mesmo. Dessa forma, talvez possamos propor que a coerência entre a ética, a lógica e a física se estabeleceria hierarquicamente, pois (1) a teoria sobre a Natureza fundamentaria as teorias acerca da ética e da lógica e (2) a prática da especulação e da contemplação justificaria a obediência aos códigos morais e às regras silogísticas.<sup>77</sup> Em outras palavras, o

---

<sup>76</sup> “Pode-se compreender isso que é uma ética praticada, compreende-se a rigor isso que pode ser uma lógica praticada, mas o que poderia ser uma física praticada? E, contudo, nos estoicos, e eu diria também no epicurismo, há uma física praticada, uma física vivida. (...) Há um exercício que consiste em disciplinar a tendência ativa, o *hôrme*, e cujo domínio de exercício é aquilo que os estoicos chamam de deveres, *kathêkonta*. Trata-se da ética vivida sobre a qual nós falamos. Há também o exercício que consiste em controlar os sentimentos, os julgamentos, as representações. Trata-se da lógica vivida sobre a qual nós igualmente falamos. E há, enfim, o exercício que se vincula à disciplina dos desejos e que consiste em apenas desejar isso que depende de nós e para aquilo que não depende de nós, aceita-lo como desejado pela Natureza universal, pela Providência, pelo Destino. (...) A disciplina do desejo supõe então que os dogmas formulados pela física teórica concernentes ao encadeamento das causas tenham sido meditados, assimilados, que eles tenham sido objeto de uma tomada de consciência, graças a qual o filósofo se perceberá como parte do Todo. A física é, assim, essa atitude de consentimento à vontade da Natureza. Ademais, é preciso acrescentar a isso que encontramos talvez em Epicteto uma exortação a contemplar a beleza do Universo.” (HADOT, 2010, pp.217-218, tradução nossa)

<sup>77</sup> Pierre Hadot não esclarece de que maneira a coerência entre os três *topoi* da filosofia estoica se estabelece. O autor afirma que existe “uma certa correspondência entre as três partes do ensino filosófico estoico: lógica, física, ética, as três disciplinas. Por outro lado, os três *topoi* que se reportam às três disciplinas do desejo, da ação e do julgamento definiam uma prática da vida filosófica.” (HADOT in:

conhecimento da Natureza despertaria, conforme Hadot, a consciência em relação ao princípio ético que orienta a elaboração das prescrições morais, isto é, os saberes sobre o *logos* humano e o *logos* divino permitiriam compreender que o único bem é o bem moral. Além disso, o conhecimento cosmológico ensinaria a percepção de que os erros cometidos pelos seres humanos se vinculam aos falsos julgamentos que são empreendidos sobre a realidade. Portanto, o estudo da Natureza parece ser essencial para a depuração lógica das representações que atingem a alma, pois a *phúsis* constitui o parâmetro por meio do qual a certeza poderia ser imputada a determinada impressão. Logo, o conhecimento da Natureza incita a formulação do princípio que define que toda a atividade humana se funda no julgamento. (HADOT in: ÉPICTÈTE, 2000, p.20)

A teoria acerca da física ensina e orienta as práticas especulativas e contemplativas. De fato, é como se o estudo cosmológico desencadeasse a curiosidade sobre o universo e despertasse nos indivíduos a necessidade de vivenciar a coerência, própria à natureza do Todo, através da união ativa entre o si mesmo e a Razão

---

ÉPICTÈTE, 2000, pp.66-67, tradução nossa) A nossa hipótese é a de que para Pierre Hadot a *física* possui um papel preponderante no que se refere ao sistema estoico. De fato, Hadot admite que os seus estudos acerca da Antiguidade resultam do interesse pela “física como exercício espiritual.” (HADOT, 1993, p.391, tradução nossa). Além disso, a caracterização que Pierre Hadot empreende acerca do escopo da ética e da lógica nos permite supor que, para ele, a *física* funda o ensinamento filosófico e justifica o modo de viver. Conforme Hadot, a ética disciplinaria o impulso, a lógica disciplinaria as representações e a física o desejo. Mas, parece que a ética e a lógica estariam subordinadas à física na medida em que o disciplinamento do desejo envolveria a regulação dos impulsos, a qual dependeria da depuração das representações que chegam à alma. De acordo com a teoria estoica, o desejo nada mais é do que um impulso prático e os impulsos concernem, por sua vez, ao assentimento a determinada representação que vincula a impressão de uma coisa ao juízo de que ela é boa ou má, verdadeira ou falsa. (Cf. BRENNAN, T. “Psicologia moral estoica”, in: INWOOD, B (Org.). *Os Estoicos*, 2006, pp.285-326) Nesse sentido, ao afirmar que a vida deve ser colocada na perspectiva da Razão Universal, Hadot parece nos indicar que o assentimento a determinada representação é correto quando a caracterização do bem e do verdadeiro se fundam no encadeamento da Natureza, ou seja, o conhecimento e a prática da Natureza balizariam as representações, os julgamentos e as ações humanas. Sendo assim, no que diz respeito à ética, Hadot salvaguardaria a ideia da “boa intenção” moral: “Se nossa atividade é animada pelo único motivo de agir, segundo nossa escolha de vida, em conformidade à Razão e à Natureza, ela atinge a cada instante seu fim (mas nem sempre seu objetivo). Isso não quer dizer que, se o estoico falha e não atinge o objetivo de sua ação, ele se contenta como uma ‘boa intenção’; ele quer firmemente realizar a ação projetada, porém o que ele deseja salvaguardar antes de tudo é a sua ‘boa intenção’, sua escolha fundamental de vida.” (HADOT in: ÉPICTÈTE, 2000, p.66, tradução nossa) Diferentemente, Foucault parece acentuar mais a ação do que o desejo no que tange às ascetes helenístico-romanas. Para ele o estudo da natureza é incitado no que diz respeito a certa problemática que o si mesmo vivencia em uma conjuntura específica, de tal maneira que a ação não se fundaria no desejo pela Natureza universal, mas se manifestaria como uma estratégia para combater soberanamente as adversidades do Destino. Talvez isso signifique que para Foucault a *falha* no que diz respeito ao objetivo vislumbrado pela ação não poderia ser concebida, pois a ação que irrompe de uma problematização ou crítica, inevitavelmente, transforma o si mesmo e o mundo com o qual ele interage. Portanto, parece que para Foucault a preocupação ética, relativa à constituição do si mesmo, condiciona o estudo e a prática da física. De qualquer maneira, faz-se importante ressaltar que a ordenação das disciplinas concernentes ao sistema estoico era motivo de discórdia entre os próprios constituintes da escola e continua a ser um problema que incita diferenças interpretativas entre helenistas e latinistas. (Cf. LONG & SEDLEY, 2009, pp.158-162)

universal. O ensinamento teórico relativo ao Universo demonstra, de modo geral, que a Natureza é coerente consigo mesma, e a perfeita assimilação deste princípio conduz às atividades da especulação e da contemplação, as quais, de acordo com Pierre Hadot, são desenvolvidas por meio do esforço racional e imaginativo. Em primeiro lugar, na ocasião da especulação filosófica, o indivíduo busca abstrair racionalmente do si mesmo tudo o que é estranho à natureza humana - ou seja, o prazer, a dor, a saúde, a doença, a reputação e a fortuna – para, em seguida, empreender a contemplação através da potencialização dos movimentos imaginativos que, em consonância com as elucubrações racionais, elevam o si mesmo à perspectiva do Todo ao provocarem na alma a impressão de representações concernentes às sublimidades e belezas do mundo. Deste modo, a percepção estética seria responsável por fomentar a consciência de que o si mesmo consiste em uma parte que se conecta essencialmente ao Todo, já que o *logos* humano corresponde ao *logos* divino:

Em todas as escolas que o praticam, esse exercício de pensamento e de imaginação consiste, finalmente, para o filósofo, em tomar consciência de seu ser no Todo, como ponto minúsculo e de frágil duração, mas capaz de dilatar-se no campo imenso do espaço infinito, e de colher em uma única intuição a totalidade da realidade. (...) Pode-se dizer que se trata aí de um exercício de desligamento, de distanciamento, destinado a nos ensinar a ver as coisas com imparcialidade e objetividade. (HADOT, 1999, p.294)<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Pierre Hadot parece compreender a relação estoica com o cosmos sob o viés do platonismo, do neoplatonismo, mas também do aristotelismo, pois concebe que o conhecimento da natureza incita a prática da especulação, da contemplação e da intuição: “De acordo com Aristóteles, a vida teórica não é uma pura abstração; ela é uma vida do espírito que, sem dúvida, pode utilizar um discurso teórico, mas que não deixa de ser uma vida e uma *práxis*, que pode dar lugar a uma atividade do pensamento não discursivo quando se trata de perceber os objetos indivisíveis e o próprio Deus pela intuição noética. (...) Os exercícios vividos e concretos, nós os reencontramos ao longo da tradição platônica, notadamente em Fílon de Alexandria, mas sobretudo em Plotino. Há neste último uma consciência bastante clara da distinção que separa o discurso filosófico da filosofia em si mesma, em todos os níveis da ascensão da alma em direção ao belo e ao bem. Em primeiro lugar, a alma não pode tomar consciência de sua própria imaterialidade, se ela não opera uma purificação moral que a libera daquilo que ela não é, isto é, que a libera das paixões. Em seguida, se a alma quer se elevar ao nível do Intelecto, é preciso ainda renunciar ao discurso para tentar, então, se soerguer a uma intuição imediata e indivisível do pensamento em si mesmo, o que corresponde, além disso, a uma herança do pensamento aristotélico.” (HADOT, 2010, p.225 e p.227, tradução nossa) Ademais, as características platônicas, neoplatônicas e aristotélicas dos exercícios espirituais, assim como atribuídos ao estoicismo, poderiam ser vislumbradas no que se refere à transcendência. A contemplação da Natureza enseja a vontade de ascensão do si mesmo em direção a um mundo ideal, no qual o si se uniria completa e perfeitamente à Razão. (HADOT, 2010, p.332) Distintamente, para Foucault o conhecimento da natureza não envolveria uma refinada elaboração argumentativa que incitaria o desejo pela vivência da plena coerência com o divino. Segundo Foucault, o conhecimento da natureza se faz pela meditação que é desencadeada por certa experiência ativa com os outros e com o mundo. Desse modo, o desenvolvimento da meditação estimularia novas formas de se relacionar com o cosmos, ou seja, talvez pudéssemos afirmar que, para Foucault, a prática da física concerniria à prática da sociabilização, de tal maneira que a meditação e a sociabilidade se interfeririam mutuamente. Sendo assim, conforme Foucault, aquele que percorre a totalidade da natureza experimenta

Por consequência, parece que as atividades de especulação e contemplação permitem que os indivíduos justifiquem para si mesmos a necessidade de aderir e de praticar os códigos morais que visam disciplinar os impulsos e as regras lógicas que procuram depurar as representações, ou melhor, os homens perceberiam que a obediência a tais regras condiz à realização e à manifestação da concordância com a Natureza ou com o Destino. Por isso, segundo as interpretações de Pierre Hadot, talvez seja possível afirmar que a boa legislação seria compilada com base no conhecimento do Universo e aplicada em razão da experiência unitiva ou divinizadora, ao passo que a eficácia do processo de pedagogização dependeria da lógica, a qual deveria constar como um conteúdo dos cursos, mas também auxiliar na formulação de um método de ensino eficiente que, fundando-se na Razão universal e justificando-se pela consciência do Universo, poderia ser aplicado a todos os homens em virtude de um mesmo fim, a saber, a transformação transcendental do si mesmo. Logo, a ética estaria subordinada à física, tanto no que concerne à teoria da Natureza, quanto no que tange à prática da especulação e da contemplação, ou seja, para Hadot os exercícios espirituais seriam fundamentalmente físicos.<sup>79</sup> Sendo assim, doravante, trata-se de investigar (1) os pormenores da articulação entre a transformação ética do si mesmo e a modificação ontológica da alma, que então se uniria à Razão universal por meio do contato intelectual e experiencial com o *logos* divino; e (2) a relação entre a ânsia por coerência

---

a pluralidade do cosmos e, simultaneamente, a pontualidade do si mesmo. Em contraposição a Pierre Hadot, Foucault não perceberia nos estoicos uma repercussão do platonismo e do neoplatonismo no que concerne à relação entre o si e a *phúsis*. De fato, Foucault parece subverter esta estrutura, pois para ele a percepção da pontualidade do si não incorre na subsequente dilatação da razão, a qual provocaria a consciência da relação de igualdade entre o *logos* humano e o divino. Ou seja, Foucault percebe que a experiência da pluralidade é imanente e que esta vivência incorre na elaboração da perspectiva da conjuntura com a qual o si mesmo se relaciona de modo singular. Nesse sentido, podemos perceber que para Hadot o vínculo estético com a Natureza seria sobretudo contemplativo, ao passo que para Foucault ele seria meditativo e social. Deveras, Foucault compreende que entre epicuristas, estoicos e cínicos, a contemplação não se constitui como uma prática relativa ao cuidado de si. Para tais filosofias, o exercício próprio à *psiché* concernia à meditação e não à contemplação, já que a prática contemplativa era considerada como uma atividade puramente erudita e ornamental.

<sup>79</sup> “Se Epicteto insiste tanto sobre o fato de que todo o desejo e toda a vontade de ação têm como fonte o julgamento e o assentimento dado a esse julgamento, isto que ele deseja relembrar é que toda a atividade humana é fundada na decisão da razão, que pode ser reta ou perversa. (...) Trata-se de definir exatamente os objetos aos quais nós somos ligados, que nós desejaremos conservar, que nós não queremos perder. A definição irá nos permitir distinguir os julgamentos de valor subjetivo e afetivo, que nós portamos sobre eles, da representação objetiva que nós devemos ter em relação a esses objetos. (...) ver com exatidão e na perspectiva da Natureza tudo o que se passa na vida. (...) A disciplina do desejo correspondente à passividade do homem face ao Destino, era de qualquer modo o exercício concreto e vivido da física, no qual o filósofo acorda a sua vontade àquela da Natureza e se percebe como parte do Todo. (...) se o exercício prático era a aplicação dos princípios fundamentais, era preciso, para poder aplicá-los, estar convencido desses princípios, graças a demonstrações aprendidas pelo ensino e explicação de textos.” (HADOT in: ÉPICTÈTE, p.62, 63 e 67, tradução nossa)



e a resignação do si mesmo ao Destino, pois acreditamos que desta maneira seremos capazes de vislumbrar a importância da física sobre a conquista da felicidade. Contudo, para que possamos desenvolver estas reflexões precisaremos, em primeiro lugar, perquirir o estatuto prático das técnicas de si, dado que para Michel Foucault o caráter transformador da estética da existência corresponderia a uma mudança de atitude crítica do si mesmo em relação ao contexto social e cultural no qual se vive. Portanto, apresentaremos na sequência a maneira pela qual Foucault compreende a relação entre a teoria e a prática filosófica para, deste modo, deslindar a articulação entre a física e a ética no contexto do cuidado de si estoico.

### 3.3. *As técnicas de si e a sabedoria*

As interpretações de Michel Foucault acerca do discurso filosófico da Antiguidade são empreendidas a partir do questionamento relativo à articulação greco-romana entre a incorporação da verdade e a transformação ética do si mesmo. Mais precisamente, Foucault estaria interessado em compreender de que modo a filosofia antiga vinculava a elaboração dos saberes sobre o mundo à transfiguração crítica de si. Portanto, como Pierre Hadot, Foucault concebe que a prática filosófica da Antiguidade não se reduz ao desenvolvimento de um sistema conceitual inovador, o qual promoveria, entre intelectuais e cientistas, uma solução formal aos problemas que afligem os diferentes domínios da existência humana. De fato, para Foucault as experiências do cuidado de si helenístico-romano possuem uma dimensão ética, contudo, esta não se atrela ao desenvolvimento de projeções peremptórias acerca da destinação ontológica e política dos homens. Distintamente, o caráter ético do cuidado de si se vincula ao labor concernente ao treinamento dos indivíduos no que se refere (1) à crítica da conjuntura social em que vivem e (2) ao enfrentamento autárquico das adversidades que podem acometê-los. Desta forma, conforme Foucault, a vida virtuosa concerniria a uma alternativa ética na medida em que se apoiaria no esforço relativo à preparação (*paraskeuê*) do corpo e da alma. Sendo assim, para os antigos o rigor do treinamento ético não se distinguiria da tenacidade do treinamento do atleta:

(...) Demetrius era um cínico, mas um cínico bem instruído, aclimatado. Sêneca o cita frequentemente e sempre com muitos elogios e deferência. Nessa passagem citada por Sêneca, Demetrius começa por dizer que devemos guardar na mente o modelo, a imagem

do atleta. (...) É preciso pois ser um bom atleta. O que é um bom atleta? Absolutamente não é, diz ele, quem aprendeu todos os gestos possíveis de que podemos eventualmente precisar, ou que poderíamos ser capazes de fazer. No fundo, para ser um bom atleta, basta conhecer os gestos – e tão somente estes – que são efetivamente e mais frequentemente utilizáveis na luta. E é necessário que esses gestos, de tão conhecidos, se tenham tornado a tal ponto familiares que os tenhamos sempre à disposição e possamos recorrer a eles toda vez que a ocasião se apresentar. (FOUCAULT, 2010, p.207)

De acordo com Foucault, a preparação da alma e do corpo envolve a assimilação de conhecimentos acerca do mundo, entretanto, estes saberes não consistem em resoluções cabais para os problemas éticos e políticos que circundam os sujeitos. Foucault nos explica que os saberes incorporados pelos sujeitos que se dedicam à filosofia são como ferramentas ou instrumentos que tornam os indivíduos mais habilidosos na ocasião da luta, isto é, do enfrentamento dos golpes desferidos inesperadamente pelo destino. A ética helenístico-romana possui, para Foucault, uma audácia combativa que afronta os trajetos da fortuna ao invés de resignar-se a eles. Nesse sentido, a dedicação à filosofia afina a capacidade crítica dos sujeitos porquanto os dota de experiências vívidas que se articulam à tonificação do caráter ou do *êthos*. Portanto, a teorização da *phúsis*, segundo Foucault, estaria condicionada ao treinamento ético do si mesmo, ou melhor, os conhecimentos acerca do *cosmos* constituiriam o conjunto de técnicas que compõem a filosofia do cuidado de si, as quais envolvem regras eróticas, econômicas e dietéticas. Sendo assim, diferentemente de Hadot, Foucault perspectivaria a articulação entre a teoria e a atividade filosófica sob um viés prioritariamente ético. De fato, Foucault parece diluir as fronteiras ou subdivisões relativas à teoria e à prática quando analisa as filosofias helenístico-romanas através da *etopoética*. Os saberes *etopoéticos* são favoráveis ao treinamento daquele que decide viver virtuosamente, pois estes conhecimentos agem sobre o corpo e sobre a alma dos indivíduos que buscam assimilá-los. Em outras palavras, o sujeito que se empenha para cravar em si mesmo os conhecimentos relevantes à virtude transfigura a sua própria constituição e modifica a maneira pela qual atua no cosmos. Deste modo, o modelo do atleta e o aporte etopoético do cuidado de si helenístico-romano nos permitiriam vislumbrar aquilo que poderia constituir um critério de utilidade no que se refere aos conhecimentos concernentes aos deuses, aos homens e ao mundo:

Negligenciemos todos os conhecimentos que são como aqueles gestos mais ou menos acrobáticos que poderíamos aprender, inteiramente inúteis e sem utilização possível nos combates reais da vida.

Guardemos apenas os conhecimentos que serão utilizáveis, a que poderemos recorrer facilmente nas diferentes ocasiões da luta. (...) Os gregos usavam uma palavra muito interessante, que encontramos em Plutarco e também em Dionísio de Halicarnasso, sob a forma de substantivo, de verbo e de adjetivo. Trata-se da expressão ou da série de expressões ou palavras: *ethopoiên*, *ethpoiía*, *ethpoiós*. *Ethopoiên* significa: fazer o *êthos*, produzir o *êthos*, modificar, transformar o *êthos*, a maneira de ser, o modo de existência de um indivíduo. É *ethpoiós* aquilo que tem a qualidade de transformar o modo de ser de um indivíduo (...). Pois bem, parece-me que a distinção, a cisão introduzida no campo do saber, não é, repito, a que marcaria alguns conteúdos do conhecimento como inúteis e outros como úteis, é a que marca o caráter “etopoético” ou não do saber. Quando o saber, quando o conhecimento tem uma forma, quando funciona de tal maneira que é chamado a produzir o *êthos*, então ele é útil. (FOUCAULT, 2010, p.207 e p.212)

Os conhecimentos etopoéticos são adquiridos através do discurso filosófico (*logos*) e das experiências vivenciadas pelos indivíduos na circunstância dos diferentes vínculos que estabelecem com os outros e com o mundo. Isso significa que estes saberes não resultam de um processo puramente intelectual que visa o conhecimento pleno do mundo, dos deuses e dos homens. Mais precisamente, Foucault compreende que os discursos filosóficos exprimem dogmas doutrinários ou regras de conduta que são transmitidos e assimilados na conjuntura da dedicação à meditação filosófica, mas também na instância da sociabilização e da interação ativa com o mundo. Com efeito, os discursos falados ou escritos permitem a propagação de tais saberes, contudo, a elaboração e o entendimento dos conhecimentos etopoéticos não se limita à exercitação promovida nos ambientes institucionais das escolas. Na realidade, as experiências desenroladas na vida cotidiana dos indivíduos são extremamente importantes para a elaboração e para o aprendizado das verdades concernentes ao mundo, aos homens e ao divino. Por certo, os conhecimentos etopoéticos estão arraigados a uma argumentação teórica que pode ser desenvolvida pelos professores de filosofia e registrada por seus discípulos, os quais se engajam na compilação dos comentários e diálogos realizados pelos mestres. Todavia, o ambiente institucional das escolas de filosofia e o recurso aos movimentos puramente racionais da alma não bastam para a produção e incorporação dos dogmas ou regras de conduta. Em outras palavras, a erudição filosófica não passa de um ornamento intelectual quando destituída de uma experiência imanente e mundana. Ademais, talvez possamos afirmar que essa mundanidade desperta a curiosidade e a inventividade filosófica. Nesse sentido, as teorias sobre a natureza estariam condicionadas às experiências que os indivíduos vivenciam quando se relacionam

circunstancialmente com os outros, ou melhor, quando se vinculam refletidamente ao interstício que articula o tempo, o espaço e o outro.

Logo, talvez possamos admitir que, de acordo com Foucault, os conhecimentos úteis à vida virtuosa possuem um caráter relacional e perspectivam a transformação da constituição dos sujeitos, isto é, da maneira pela qual a alma e o corpo interagem entre si e da forma pela qual os indivíduos interagem uns com os outros no mundo que compartilham. Deveras, as experiências cotidianas dos homens não são suficientes para ensinar a elaboração e a assimilação dos saberes etopoéticos, isto é, as experiências mundanas tornam-se capazes de despertar a vontade de verdade quando vivenciadas criticamente. Sendo assim, para cínicos, estoicos e epicuristas a teoria estaria cerceada pela prática de vida, de tal maneira que seria inconcebível e inútil procurar estabelecer a linha que separa a teorização do mundo da atividade ética. De fato, as interpretações de Foucault acerca destas filosofias nos mostram que a teoria correspondia a um procedimento prático cujo objetivo não era modular os cidadãos na instância da pedagogização ideal, mas sim satisfazer a criticidade dos indivíduos no que tange a si mesmos e ao mundo. Com base nisso, poderíamos admitir que os saberes etopoéticos são relacionais porque problematizadores, ou seja, estas teorias não pretendem desvelar e provar a essência do homem e da Natureza, mas sim questionar a relação entre os indivíduos e o cosmos para, por conseguinte, transformar o si mesmo permitindo que ele chegue a ser quem jamais foi.<sup>80</sup> A vontade de verdade corrobora a atitude crítica, a

---

<sup>80</sup> Foucault, na introdução ao *Uso dos Prazeres*, explica-nos que entre os antigos o cuidado ético concernente à conduta sexual - e neste caso poderíamos acrescentar também as preocupações dietéticas, econômicas e políticas - não estava relacionado a um sistema de interdições desenvolvido por meio de códigos morais, aos quais os sujeitos *deveriam* se submeter para atingir uma vida virtuosa. Segundo Foucault, na Antiguidade o cuidado ético dos indivíduos era suscitado na ocasião da problematização de si mesmos e do mundo em que viviam: “ocorre frequentemente que a preocupação moral seja forte, lá onde precisamente não há obrigação nem proibição. Em suma, a interdição é uma coisa, a problematização moral é outra. Portanto, pareceu-me que a questão que deveria servir de fio condutor era a seguinte: de que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? Por que esse cuidado ético tão insistente, apesar de variável em suas formas e em sua intensidade? Por que essa ‘problematização’? E, afinal, é esta a tarefa de uma história do pensamento por oposição à história dos comportamentos ou das representações: definir as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, e o mundo no qual ele vive. Mas, ao colocar essa questão muito geral, e ao colocá-la à cultura grega e greco-latina, pareceu-me que essa problematização estava relacionada a um conjunto de práticas que, certamente, tiveram uma importância considerável em nossas sociedades: é o que se poderia chamar ‘artes de existência’.” (FOUCAULT, 2012, p.17) Sendo assim, conforme Foucault os saberes relativos às coisas do mundo comporiam, sobretudo no período helenístico-romano, as artes de existência, pois estas teorias seriam desencadeadas pela crítica ou pela problematização das relações que os indivíduos estabeleciam consigo mesmos, com os outros e com o cosmos. Logo, a teoria não parece se vincular à prática porquanto esta concerniria à sua finalidade. Diferentemente, para Foucault a elaboração ou a assimilação de uma teoria etopoética corresponderia *imediatamente* a uma prática, a qual constituiria o conjunto das técnicas de si. Deveras, Foucault vincula o caráter prático e ético dos conhecimentos

qual, por sua vez, aguça a volição pelo conhecimento. Porém, faz-se importante ressaltar que este esforço em busca da verdade não condiz à vontade que procura conhecer o Universo como um Todo. Decerto, os conhecimentos etopoéticos não consistem em saberes que pretendem definir a causa do mundo e a finalidade humana. Diferentemente, os saberes relacionais se articulam à vontade que manifesta a urgência da transformação ética e da intervenção política. Nesse sentido, Foucault nos explica que Demetrius, o cínico reverenciado por Sêneca, não diz:

(...) negligencia o conhecimento das coisas exteriores e tenta saber exatamente quem és; faz o inventário de teus desejos, de tuas paixões, de tuas efemeridades. Nem mesmo diz: faz um exame de consciência. Não propõe uma teoria da alma, não expõe o que é a natureza humana. No plano do conteúdo, continua falando das mesmas coisas, isto é: dos deuses, do mundo em geral, dos outros homens. É disso que fala e isso, repito, não é o próprio indivíduo. Não pede para reconduzir o olhar das coisas exteriores para o mundo interior. Não pede para dirigir o olhar da natureza para a consciência, ou para si mesmo, ou para as profundezas da alma. Não quer substituir os segredos da natureza pelos segredos da consciência. Trata-se, somente e sempre, do que nos cerca. Apenas é preciso ter dessas coisas um saber diferente. Demetrius fala de uma outra modalidade de saber. O que ele opõe são dois modos de saber: um, pelas causas que ele diz ser inútil; e o outro em que consiste? Creio que poderíamos chamá-lo, muito simplesmente, de um modo de saber relacional, porquanto o que agora há que se ter em conta quando consideramos os deuses, os outros homens, o *kósmos*, o mundo, etc., é a relação entre, por um lado, os deuses, os homens, o mundo, as coisas do mundo, e, por outro lado, nós. (FOUCAULT, 2010, p.210)

De fato, como pudemos perceber no início deste capítulo, o estatuto prático dos exercícios espirituais, assim como analisados por Pierre Hadot, se atrela prioritariamente à física, já que por um lado a teoria sobre a Natureza seria capaz de fundamentar os conhecimentos relativos aos deveres, aos impulsos e às representações, e por outro lado a prática da física, ou a exercitação da especulação e da contemplação, justificaria a obediência dos indivíduos em relação aos códigos morais e às regras lógicas. Ademais, no caso de Pierre Hadot a teorização da Natureza desencadeia a

---

principalmente aos estoicos, cínicos e epicuristas porque as filosofias de Platão e dos neoplatônicos parecem possuir um papel paradoxal no que se refere à proeminência da ética em relação à epistemologia. O platonismo pode ter sido o propulsor de uma série de movimentos espirituais atrelados ao cuidado de si, mas também pode ter sido “o clima do desenvolvimento do que poderíamos chamar ‘racionalidade’. E, na medida em que não faz sentido opor, como se fossem duas coisas de igual nível, espiritualidade e racionalidade, diria que o platonismo foi, antes, o clima perpétuo no qual se desenvolveu um movimento de conhecimento, conhecimento puro sem condição de espiritualidade, posto que é próprio do platonismo, precisamente, mostrar de que modo todo o trabalho de si sobre si, todos os cuidados que se deve ter consigo mesmo se se quiser ter acesso à verdade consistem em conhecer-se, isto é, em conhecer a verdade.” (FOUCAULT, 2010, p.72)

prática da *phúsis*, na medida em que estes conhecimentos despertariam nos indivíduos a necessidade de vivenciar a coerência com a Totalidade. Deste modo, para Hadot o estudo das teorias e dos dogmas das doutrinas filosóficas seria fulcral para purificar a vontade de verdade dos homens. Em outras palavras, o conhecimento da natureza do Todo e da natureza do homem comprovaria a essencialidade da necessidade concernente ao consentimento com o Destino e, conseqüentemente, ensejaria a busca pela vida virtuosa. Logo, as teorias sobre a totalidade do Universo encetariam as experiências éticas atinentes ao cumprimento dos deveres, pois desenvolveriam, em conjunto aos exercícios especulativos e contemplativos, a consciência da relação de identidade entre o homem e o Todo.

Foucault, diferentemente de Pierre Hadot, concebe que as práticas filosóficas possuem um estatuto proeminentemente ético, ou seja, as técnicas de si se desenrolam frente à urgência da transformação ética do si mesmo e da intervenção política sobre a maneira pela qual os homens interagem uns com os outros no mundo. Nesse sentido, os conhecimentos acerca da Natureza são elencados circunstancialmente pelos indivíduos que vivenciam experiências críticas em relação a si mesmos, à cultura e à sociedade. Por conseguinte, no caso das interpretações de Foucault, a teoria não esgotaria os segredos da *phúsis* e não balizaria a potencialidade criativa das práticas de vida em virtude da Razão Universal. Portanto, a teoria possuiria uma dimensão prática, na medida em que seria elaborada ou assimilada em referência à problematização de um acontecimento que se constitui pelo entrecruzamento entre o si mesmo, os outros, o tempo e o espaço.<sup>81</sup> Além disso, talvez possamos admitir que as teorias desenvolvidas pelos filósofos helenísticos e romanos detinham um apanágio prático porque não definiam, através dos discursos verdadeiros, a modulação de determinado modo de vida, mas possibilitavam a criação de novos e distintos estilos de vida que subvertiam os códigos morais vigentes na sociedade e transgrediam os limites impostos pelo decoro institucional e erudito. Por

---

<sup>81</sup> Para Michel Foucault o *kairós* (a ocasião) parece definir o uso dos saberes *etopoéticos*, pois a problematização, a qual incitaria à elaboração e à assimilação ensaística de determinada teoria sobre a relação entre o si mesmo e as coisas do mundo, emerge na fenda que articula o espaço que ocupamos com o tempo em que vivemos. Nesse sentido, talvez possamos afirmar que tanto a problematização quanto a verdade, suscitada no âmbito do ensaio teórico, seriam circunstanciais. Decerto, a transformação do si mesmo demandaria a modificação da ocasião na qual se vive, isto é, a constituição de si dependeria da criação de um vínculo inédito com o tempo que experienciamos e com o espaço que nos circunda. (Sobre a volição estético-ética que visa à metamorfose do espaço e à ruptura do tempo, cf. a sessão intitulada “A estética da existência e a constituição da vida subversiva”, referente ao segundo capítulo desta Dissertação.)

este motivo, a franqueza no falar e no agir era uma constante do comportamento do filósofo, o qual se dedicava à transformação do *êthos* da mesma forma que o atleta se consagrava à sua luta e o artesão ao seu artefato, isto é, o filósofo era aquele que dispunha, por um lado, de coragem e atenção para enfrentar as adversidades do Destino e, por outro lado, de diligência e criatividade para constituir a si mesmo como sujeito mundano.<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> Nesta Dissertação não pretendemos nos dedicar à elaboração dos pormenores concernentes à temática da *parrhesía*, assim como interpretada por Michel Foucault. Contudo, faz-se interessante ressaltar que a *franqueza* diz respeito a uma das atividades mais importantes atreladas à filosofia, ou seja, a *parrhesía* consiste em uma característica do comportamento filosófico. Por certo, isto não significa que a franqueza era desenvolvida da mesma forma e possuía o mesmo alcance no que tange às diferentes doutrinas filosóficas da Antiguidade. Com efeito, no decorrer de seus três últimos cursos ministrados no *Collège de France* - a saber, *A Hermenêutica do Sujeito* (1981-1982), *O Governo de si e dos outros* (1982-1983) e *A Coragem da Verdade* (1983-1984) – Foucault pontua as distinções existentes entre a *parrehsía* socrático-platônica, a *parrehsía* estoica e a *parrehsía* cínica. De modo geral, uma das diferenças entre a *parrehsía* do período socrático-platônico e a do período helenístico-romano se referia à dimensão política da franqueza filosófica clássica. De acordo com Foucault, a *parrehsía* socrático-platônica possuía uma interferência político-institucional, ao passo que entre cínicos e estoicos a franqueza se associava principalmente à terapia d'alma e, desta maneira, interferia na forma pela qual os indivíduos interagiam com o mundo. Mais precisamente, o alcance da *parrehsía* cínica e da estoica não se vinculava, exclusivamente, à institucionalidade da política, pois também se atrelava ao cosmopolitismo, fenômeno helenístico-romano responsável por atribuir legitimidade política à atitude ética dos sujeitos que, engajando-se na modificação de suas vidas, intervinham pontualmente sobre a cultura e a sociedade. Basicamente, talvez seja possível afirmar que o cosmopolitismo ressignificou o ato político, visto que a efetividade da atuação política deixou de se articular unicamente à autoridade exercida na instância de um regime ou de uma administração governamental. Sendo assim, o período helenístico-romano experimentou a politização da ética na medida em que as transformações políticas eram simultaneamente transfigurações éticas do si mesmo, isto é, as mudanças político-estruturais não resultavam necessariamente de decisões advindas do governante ou do campo jurídico. O fenômeno do cosmopolitismo também se associava a uma nova maneira de vivenciar o mundo, pois o cosmos passou a ser concebido como “um *habitat* comum, onde todos os homens estão reunidos para justamente constituir (...) comunidade.” (FOUCAULT, 2010, p.210) Ademais, parece ser relevante indicar que a *parrehsía*, particularmente no caso dos cínicos e dos estoicos, envolvia tanto o ato da fala e da escrita quanto o da encenação ou performance, as quais correspondiam a procedimentos que transformavam o próprio corpo em superfície de refração da coragem e da liberdade. A aleturgia cínica, por exemplo, exprimia a franqueza por meio da gestualidade corporal e a veridicção estoica recorria, muitas vezes, à encenação de um conjunto de atos que vislumbravam a manifestação da franqueza ou a assimilação do franco-falar proferido pelo mestre. Nesse sentido, a franqueza cínica e a estoica se vinculavam tanto aos exercícios da alma, como a atividade meditativa, quanto às práticas e provações que incidiam diretamente sobre o corpo dos indivíduos. Diógenes Laércio nos apresenta alguns exemplos da franqueza performática. No caso do cinismo, este autor nos conta que Diógenes, o cínico, em certa ocasião “masturbava-se em plena praça do mercado e dizia: ‘Seria bom se, esfregando também o estômago, a fome passasse!’” (DIÓGENES LAÉRCIO, 2008, p.163, VI.43) No que tange ao estoicismo, Diógenes Laércio nos relata um conjunto de atos probatórios praticados por Zenão, o fundador da escola estoica, quando ainda era um discípulo do cínico Crates. Diógenes nos conta que Crates, num ato de franqueza, por meio do qual ele procurava ensinar a Zenão que o único bem é o bem moral, “deu-lhe uma panela cheia de sopa de lentilhas para levar ao longo do Cerameicô; vendo que ele estava envergonhado e tentava esconder a panela, Crates partiu-a com um golpe de seu bastão. Zenão começou a fugir, enquanto as lentilhas escorriam de suas pernas, e Crates disse-lhe: ‘Por que foges, meu pequeno fenício? Nada te aconteceu de terrível.’” (DIÓGENES LAÉRCIO, 2008, p.181, VII.3) Com efeito, a partir destas rápidas considerações, talvez possamos questionar: em que medida a performance ou a encenação *parresidástica*, característica sobretudo do cinismo e do estoicismo, constitui-se como um esquema de atitude que atravessaria a história, estabelecendo entrecruzamentos transhistóricos entre a franqueza helenístico-romana, a performance artístico-contemporânea, a encenação político-militante e a somaterapia, a qual é um

De acordo com Foucault, para cínicos e estoicos o saber relacional se opõe ao saber absoluto, pois este não decorre das problematizações concernentes às vivências do si mesmo no mundo, mas é incitado pela vontade de verdade pura e plena, ou seja, este tipo de conhecimento pretende captar a essência das coisas e apreender a consciência do Todo. Sendo assim, os estudos empreendidos em virtude do saber absoluto se desenvolvem por meio de processos intelectuais que abstraem o invólucro material das coisas do mundo, inclusive do si mesmo, e elevam a razão dos homens em direção à Razão Universal. Com efeito, as interpretações de Foucault acerca do período helenístico-romano mostram que o cinismo, o estoicismo e o epicurismo rompem com a estrutura do conhecimento platônico, de tal maneira que perante estas filosofias os procedimentos que visam à busca pelas formas ideais e que ensejam o movimento transcendental passaram a ser considerados como erudição aristocrática ou ornamento cultural. Mais precisamente, são conhecimentos inúteis que podem ser desenvolvidos somente por aqueles indivíduos que não querem ou não precisam enfrentar as adversidades do Destino. Para cínicos e estoicos os homens dedicados ao saber absoluto não se envolvem ética e politicamente com o mundo, mas retiram-se para uma região de segurança na medida em que se abstêm do corpo, do tempo e do espaço, alegando a perfeição e a eternidade das formas ideais. Nesse sentido, o conhecimento se transforma em um suplemento cultural, isto é, em um instrumento para o deleite e para a distração dos indivíduos.

Deveras, temos enfatizado a importância dos cínicos nas interpretações que Foucault desenvolveu sobre o estoicismo. Diferentemente, pensamos que as análises de Pierre Hadot relacionam a filosofia estoica ao platonismo, ao aristotelismo e ao neoplatonismo, na via da contemplação, da intuição e da especulação. De modo geral, talvez seja possível afirmar que as duas reconstruções históricas acerca do estoicismo são possíveis. Basicamente, a filosofia estoica surge em consonância ao cinismo, visto que Zenão de Cício, o fundador da escola estoica, era discípulo do cínico Crates. Sendo assim, o estoicismo ortodoxo subverte algumas estruturas do platonismo, tanto no que tange à relação entre as convenções sociais e a atitude ética, quanto no que concerne ao

---

processo terapêutico que relaciona o trabalho sobre o corpo e a linguagem verbal? De fato, esta interrogação extrapola os limites de nossa atual investigação acerca da filosofia de Foucault, entretanto, ela parece nos conduzir em direção a um eixo de pesquisa extremamente profícuo para a compreensão das influências e conexões transversais entre os interesses de Foucault pela Antiguidade e o seu pensamento crítico sobre o presente histórico.



modo de conhecer e a finalidade da sabedoria.<sup>83</sup> Entretanto, em meados do séc. II a.C. a filosofia estoica se integrou ao platonismo.<sup>84</sup> De fato, esta fase do estoicismo modificaria o caráter futuro da ética estoica e o sintoma desta mutação repercutiria no estoicismo romano de Cícero, o qual se dedicou à elaboração de uma teoria dos deveres cuja rigidez se estabeleceria, por um lado, em virtude do conhecimento do Todo e, por outro lado, com o auxílio da institucionalização das prescrições morais que se fundam na Razão.<sup>85</sup> Por certo, neste momento não poderemos esmiuçar os pormenores relativos às transformações doutrinárias que perpassaram a longa vigência da escola estoica. Contudo, estas indicações nos permitem perceber que as opções filosóficas e históricas feitas por Foucault e por Hadot manifestam perspectivas distintas sobre a relação entre a teoria e a prática no estoicismo. Ademais, o mapeamento de tais divergências parece ser indispensável para a compreensão da maneira pela qual estes autores vinculam a transformação ética do si mesmo à intervenção política, não só no que tange aos antigos,

---

<sup>83</sup> “Diz-se que seus primeiros estudos foram com o cínico Crates, e a ética cínica permanece influência preponderante no pensamento estoico. Crates e sua mulher, a filósofa Hipárquia, eram célebres pelo escandaloso desprezo às normas sociais. Zenon endossava a motivação implicitamente socrática dessa atitude – a indiferença moral dos valores convencionais tais como reputação e riqueza. O mais provável dentre todos os 27 trabalhos registrados de Zenon – do qual se diz ser o primeiro, muito provavelmente escrito àquela época – era um tratado político utópico, a *República*. De modo caracteristicamente cínico, a maior parte das instituições cívicas – templos, tribunais, cunhagens, vestimentas diferenciadas para os sexos, educação convencional, casamento e assim por diante – deveriam ser abolidas.” (SEDLEY in: INWOOD, 2006, p.9-10) Ademais, nesta fase o estoicismo se distanciou completamente da metafísica platônica, já que para Zenão e seus seguidores os *universais* não passam de conceitos que são convenientes para a estruturação da linguagem. Em outras palavras, os *universais* não se encaixam na ontologia estoica, a qual estabelece duas maneiras de *estar no mundo*: uma relativa à dimensão dos corporais e a outra dos incorporais. Para os estoicos os corpos dispõem de uma potência causal, ou seja, um corpo pode sofrer ações de outro corpo ou então agir sobre outros corpos. Os incorporais seriam os efeitos que resultam deste contato entre os corpos, portanto, eles emergem na superfície do corpo e exprimem a modificação pela qual este corpo passou após a ocorrência de determinada interação causal. (Cf. BRÉHIER, É. *A teoria dos incorporais no estoicismo*, 2012) Nesse sentido, o mundo estoico não é ocupado por *universais*, mas somente por particulares: “Platão e seus sucessores tentaram atribuir supremacia ontológica ao inteligível sobre o sensível. Quando transformam a corporeidade na característica da existência, os Estoicos estão em certo sentido revertendo-se à ontologia popular.” (LONG & SEDLEY, 2009, p.163, *Vol. I*, tradução nossa)

<sup>84</sup> “Alguns fazem essa corrente remontar a Diógenes da Babilônia, mas a melhor evidência aponta seu sucessor Antípatro de Tarso (diretor da escola nas décadas de 150 e 140 a.C.) como o verdadeiro instigador dessa corrente. Antípatro, notável, entre outras coisas, por sua obra inovadora em lógica, escreveu um tratado intitulado *Sobre a doutrina de Platão de que só o que é virtuoso é bom* (SVF 3 (Antípatro) 56), em que, se nos diz, ele argumentava que uma gama ampla de doutrinas estoicas constitui, em verdade, um terreno comum com Platão. (...) Seja como for, o interesse novo em explorar um terreno comum com Platão desenvolveu-se em fins do século II a.C. com Panécio, sucessor de Antípatro (escolarca entre 129-110), e com Posidônio, o pupilo eminente de Panécio (viveu aproximadamente entre 135-51 a.C.).” (SEDLEY in: INWOOD, 2006, p.21)

<sup>85</sup> Cf. CÍCERO, M.T. *Dos Deveres*, 1999.

mas também no que se refere às implicações da estética da existência e dos exercícios espirituais no presente histórico.<sup>86</sup>

### **3.4. A subjetivação dos discursos verdadeiros no período helenístico-romano**

Com efeito, as interpretações de Foucault nos mostram que as atividades filosóficas referentes ao estoicismo e ao cinismo possuíam um caráter ético e eram exercidas no contexto do desenvolvimento crítico dos sujeitos, os quais problematizavam a si mesmos, aos outros e ao mundo. Sendo assim, para Foucault os discursos filosóficos abarcariam os dogmas doutrinários que sintetizavam os ensaios teóricos constituídos na ocasião dos questionamentos ético-políticos. Nesse sentido, no período helenístico-romano os dogmas possuíam um potencial prescritivo, na medida em que eram capazes de modificar a constituição dos sujeitos. Decerto, as verdades expressas por meio dos princípios filosóficos não correspondiam a soluções que resolvessem categoricamente as problematizações suscitadas no ínterim das experiências cotidianas. Por conseguinte, os dogmas não descreviam definitivamente o modo como os sujeitos deveriam ser e a forma pela qual deveriam agir para atingir um estado de alma ideal. Em outras palavras, o potencial prescritivo destes dogmas não se fundamentava no conhecimento da natureza humana e no desenvolvimento de uma

---

<sup>86</sup> Faz-se relevante apontar que as interpretações de Michel Foucault e de Pierre Hadot acerca do estoicismo são capazes de nos indicar algumas peculiaridades concernentes aos interesses destes autores no tocante à investigação histórico-filosófica sobre os antigos e à problematização ético-política da atualidade. Por certo, Foucault reconhece que no decorrer da vigência da escola estoica algumas mutações se sucederam em virtude da incorporação do platonismo e do aristotelismo, bem como da recepção do estoicismo por parte de neoplatônicos e cristãos. (FOUCAULT, 2011b, p.72). Além disso, Pierre Hadot também indica o aspecto escandalosamente cínico da *República* de Zenão (HADOT, 2010, p.245). Nesse sentido, talvez seja possível afirmar que as diferenças relativas aos caminhos escolhidos por Foucault e Hadot no que concerne à reconstrução histórica do estoicismo não se vinculam ao estrito interesse filosófico de um por oposição à estrita diligência filológica de outro. Por outro lado estas opções interpretativas parecem exprimir posicionamentos filosóficos bastante distintos, os quais reverberariam sobre a significação que estes autores atribuem à filosofia como modo de viver. Ademais, talvez possamos admitir que a forma pela qual Pierre Hadot e Michel Foucault interpretam a relação entre a teoria e a prática na filosofia antiga reflete, em certa medida, a maneira pela qual eles conduzem as suas próprias investigações e o modo como eles pensam a função do intelectual na atualidade. Ao ser questionado a respeito do vínculo entre a função do intelectual e o engajamento sobre o presente histórico, Foucault nos explica: “O que me impressionou quando eu era estudante é que naquele momento nós estávamos em uma atmosfera muito marxista onde o problema do laço entre a teoria e a prática estava no centro de todas as discussões teóricas. Parece-me que havia talvez uma maneira mais simples, eu diria mais imediatamente prática, de colocar corretamente a relação entre a teoria e a prática, esta maneira consistia em colocar tal relação diretamente em obra na sua própria prática. Nesse sentido, eu poderia dizer que eu sempre quis que meus livros fossem, de certo modo, fragmentos de autobiografia. Meus livros sempre corresponderam aos meus problemas pessoais com a loucura, a prisão, a sexualidade.” (FOUCAULT, “L’intellectuel et le pouvoirs”, 2001, p.1566-1567, tradução nossa)

metodologia universal que garantiria o aperfeiçoamento substancial dos indivíduos. Ademais, faz-se importante destacar que, por si mesmos, os discursos filosóficos eram ineficazes, ou seja, a virtuosidade transformadora dos dogmas dependia do esforço dos sujeitos, os quais precisavam optar criticamente pela modificação de si mesmos e da circunstância na qual viviam para, logo depois, assimilar as verdades filosóficas através da exercitação autárquica de um conjunto de práticas que reunia atividades psíquicas como as de meditação, e somáticas como as de abstinência dietética ou erótica. Portanto, os discursos verdadeiros incidiam diferentemente sobre os diversos sujeitos que procuravam incorporá-los, porque os indivíduos recorriam aos princípios filosóficos em virtude de problemáticas que variavam de acordo com as circunstâncias nas quais se encontravam. Deste modo, a compreensão de um mesmo dogma por dois sujeitos distintos não os tornava idênticos. A verdade era circunstancial e os seus efeitos sobre os indivíduos eram diversos, ou melhor, a dedicação à filosofia não conduzia a um único e mesmo modo de vida, mas desencadeava a criação de múltiplos estilos de vida.

A subjetivação dos discursos verdadeiros ensejava uma mutação material no tocante à constituição dos sujeitos. Em distinção ao platonismo, para cínicos e estoicos a materialidade do corpo e da alma permitia que a interação entre ambos fosse recíproca e não hierarquicamente organizada, ou seja, o corpo e a alma se tornariam igualmente relevantes para o período da cultura de si.<sup>87</sup> A partir disso, talvez possamos afirmar que, de acordo com Foucault, no período helenístico-romano o corpo, ao invés de ser renunciado pela alma, passa a ser considerado como algo que deve ser transformado em conjunção à *psiché*. Mais precisamente, o corpo deixa de ser compreendido como a estância decaída da alma e começa a ser valorizado e abarcado pelos exercícios filosóficos.<sup>88</sup> Nesse sentido, os discursos verdadeiros modificariam a alma e,

---

<sup>87</sup> “Ele [Cleantes] diz: nenhum incorporal interage com um corpo, e nenhum corpo com um incorporal, mas somente um corpo interage com outro corpo. Assim, a alma interage com o corpo quando ele está doente ou é cortado, e o corpo interage com a alma: então, quando a alma sente vergonha e medo, o corpo fica vermelho e pálido respectivamente. Logo, a alma é um corpo” [ἐτι φησὶν· οὐδὲν ἀσώματον συμτάσχει σώματι, οὐδὲ ἀσωμάτῳ σῶμα· συμτάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι νοσοῦντι καὶ τεμνομένῳ καὶ τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ· αἰσχυνομένης γοῦν ἐρυθρὸν γίνεται καὶ φοβουμένης ὤχρον· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.] (NEMÉSIO, 45C, L&S, 2009, p.269, Vol.2, tradução nossa)

<sup>88</sup> Para Foucault, no período helenístico-romano o corpo e a alma constituem os objetos do cuidado de si: “(...) a arte do corpo era, em Platão, muito nitidamente distinta da arte da alma. Lembremos que, no *Alcibiades*, era a partir dessa análise ou dessa distinção que a alma ficava bem especificada como objeto do cuidado de si. Ao contrário [mais tarde], o corpo será reintegrado. Nos epicuristas, de modo muito claro, por razões evidentes, como também nos estoicos para os quais os problemas relativos à tensão da alma/saúde do corpo estão profundamente ligados, veremos o corpo reemergir como um objeto de

simultaneamente, transfigurariam o corpo. Decerto, para Foucault a mudança do estilo de vida, no que concerne ao cinismo e ao estoicismo, seria existencial e não substancial, pois a mutação do modo de viver não se fundamentaria na descoberta da essência humana, mas decorreria da problematização das relações que os indivíduos estabelecem consigo mesmos, com os outros e com o cosmos. Sendo assim, a modificação da existência desencadearia a vivência de uma série de experiências inéditas e esta mudança de atitude incluiria tanto a alma quanto o corpo, isto é, transformar-se consistiria em modificar a maneira de pensar, sentir e agir. Desta forma, tais mutações seriam capazes de atingir até mesmo os hábitos mais ínfimos dos sujeitos como, por exemplo, aqueles relativos à escolha por certos tipos de alimentos ou de vestimenta. Logo, transmutar-se eticamente corresponderia a escolher viver diferentemente o tempo e o espaço que constituem a realidade na qual o si mesmo se encontra inserido de modo peculiar.

Distintamente, para Pierre Hadot a mudança ética dos indivíduos parece se vincular à descoberta da natureza dos homens, ou seja, a transformação moral corresponderia ao aperfeiçoamento da condição humana. A dedicação aos deveres permitiria que os homens se aproximassem paulatinamente da vida autêntica ou ideal, na medida em que as incumbências propostas na instância dos códigos morais estariam fundadas na razão. Por conseguinte, conforme Hadot, a mudança do estilo de vida seria substancial.<sup>89</sup>

---

preocupação, de sorte que ocupar-se consigo será, a um tempo, ocupar-se com a própria alma e com o próprio corpo. Isso aparece nas cartas já um pouco hipocondríacas de Sêneca. Essa hipocondria irromperá de maneira flagrante, em pessoas como Marco Aurélio, Frontão, Élio Aristides principalmente, etc. Retornaremos a esse assunto. Trata-se, creio, de um dos efeitos da aproximação entre medicina e cuidado de si: ter-se-á que lidar com toda uma imbricação psíquica e corporal que constituirá o centro desse cuidado.” (FOUCAULT, 2010, p.97)

<sup>89</sup> Pierre Hadot parece atribuir um caráter ontológico à transformação ética do si mesmo, já que o aperfeiçoamento moral dependeria da descoberta da essência humana e da divina. Com base nisso, talvez pudéssemos conceber que Foucault, ao desconsiderar o aspecto ontológico das práticas filosóficas, distancia-se de Pierre Hadot. Contudo, a aceitação desta diferença poderia prefigurar como uma hipótese muito apressada, pois as interpretações de Foucault acerca do estoicismo talvez não tenham deixado de conceber o aspecto ontológico das transformações éticas. Sendo assim, parece-nos possível supor que a diferença entre o estatuto da mutação ética no que tange às práticas estoicas concerne à maneira pela qual Pierre Hadot e Michel Foucault compreendem a ontologia no estoicismo. Por um lado, Pierre Hadot parece vislumbrar uma continuidade entre a ontologia platônica e a estoica. De fato, Hadot propõe, em primeiro lugar, uma proximidade epistemológica entre estas filosofias, pois interpreta que o conhecimento da natureza humana e da divina, no caso do estoicismo, depende de uma depuração da materialidade, responsável por ofuscar a consciência da condição humana, e demanda a transcendência do si mesmo em direção à Razão universal. Estes tipos de procedimentos cognitivos parecem corresponder ao método *afairético*, ou de abstração, bem como à contemplação, práticas que são características das

Com efeito, para Pierre Hadot o potencial transformador das prescrições morais também se atrelaria ao esforço dos indivíduos que se vinculam aos dogmas filosóficos. Entretanto, em contraposição a Michel Foucault, Hadot parece conceber que o esforço a ser despendido pelos homens concerne à consagração aos estudos filosóficos, isto é, às teorias acerca do mundo e à subsequente prática da física. A eficácia dos preceitos morais dependeria da consciência que evidencia a igualdade entre o *logos* humano e o *logos* divino e esta percepção só poderia ser adquirida mediante a busca pela

---

filosofias platônicas e neoplatônicas. De acordo com Pierre Hadot, o método *afairético* “é um verdadeiro modo de conhecimento. (...). Nessa análise, procede-se, então, do complexo ao simples e da realidade visível – os corpos físicos – às realidades invisíveis e puramente pensadas que fundam a realidade visível.” (HADOT, 1993, p.241, tradução nossa) Ademais, segundo Hadot, a contemplação, uma prática recorrente na Antiguidade, remontava a Platão: “Vimos como um dos exercícios espirituais recomendados por Platão consistia em uma espécie de dilatação do eu na totalidade do real. A alma deve ‘tender incessantemente a abraçar, em seu conjunto e em sua totalidade, as coisas divinas e humanas’, ‘contemplar todos os tempos e todos os seres’. Desse modo a alma se estende, de alguma maneira, para a imensidão, ‘caminha pelo espaço e governa todo o Universo, enquanto o corpo continua apenas a habitar a cidade.’” (HADOT, 1999, pp.290-291) Decerto, a proximidade epistemológica entre o platonismo e o estoicismo poderia ser justificada, conforme Hadot, pela continuidade ontológica no que tange a estas filosofias. Para Hadot tais filosofias teriam desvelado a verdade sobre a condição humana: “opondo-se a tudo que não é ele, o eu se eleva a um ponto de vista universal, ele se descobre como razão, como *logos*, como participante de uma coerência que não é somente aquela que permite o discurso comum aos homens, mas que corresponde também à concordância do Cosmos consigo mesmo. Parte do Todo, ele comunga com o Todo em si mesmo. É nessa vasta perspectiva que ele recoloca tudo que ele é, tudo que ele faz, tudo o que lhe acontece. (...) você é uma razão emanada da racionalidade do Universo. Esta parte de Deus é precisamente esta liberdade de escolher a orientação moral de nossa vida (...). E esta liberdade de escolher é boa na medida em que ela reconhece sua origem, isto é, sua identidade em relação à Razão universal (...).” (HADOT in: ÉPICTÈTE, 2000, p.45-46, tradução nossa). Sendo assim, talvez possamos admitir que para Hadot a ontologia estoica teria um caráter metafísico. Diferentemente, Foucault perceberia um rompimento do estoicismo em relação à metafísica platônica e uma aproximação entre a ética estoica e a ética cínica. Portanto, para Foucault a transformação do si mesmo seria existencial e imanente. Isso não parece significar que Foucault desconsiderou a ontologia estoica. Pelo contrário, supomos que Foucault compreendeu a ontologia do estoicismo sob outra perspectiva, a qual se aproximaria das interpretações de Émile Bréhier. Com efeito, não pretendemos desenvolver os pormenores desta hipótese, contudo, seria interessante indicar que, de acordo com a introdução de Fernando Figueiredo e José Eduardo Pimentel à tradução brasileira do livro *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*, esta obra de Émile Bréhier seria, “sem sombra de dúvida, uma obra importante e singular para o pensamento contemporâneo francês, com Vladimir Jankélévitch, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jacques Derrida, Maurice Blanchot, Clément Rosset, entre outros. Teoria que possibilita entrever a possibilidade real de pensar e problematizar outra ‘ontologia’, de caráter não metafísico. Talvez seja nesta obra, parece-nos, que podemos não só ouvir um dos primeiros gritos, no século XX, de ‘viva o múltiplo’, como também de fazê-lo efetivamente.” (FIGUEIREDO & PIMENTEL FILHO in: BRÉHIER, 2012, p.7-8) A partir disso, talvez possamos afirmar que a ontologia estoica, de acordo com Foucault, teria um estatuto *existencial*, ou seja, consistiria na ontologia que não se pergunta pela essência, mas sim pelo acontecimento. Desta maneira, torna-se interessante interrogar quais seriam os vínculos transhistóricos, se é que eles efetivamente existem, entre a forma pela qual Foucault interpreta a ontologia estoica e aquilo que, no texto “Qu’est-ce que les Lumières?”, ele designa como “ontologia crítica de nós mesmos”. Pois, por certo, podemos perceber que tanto no caso do estoicismo quanto no da atitude de modernidade, a ontologia não possui um estatuto metafísico. Para Foucault, a ontologia crítica de nós mesmos precisa ser considerada não como “uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso considerá-la como uma atitude, um *êthos*, uma vida filosófica onde a crítica daquilo que nós somos é ao mesmo tempo análise histórica dos limites que nos são colocados e experiência da possível *transgressão* [*franchissement*] destes limites.” (FOUCAULT, “Qu’est-ce que les Lumières?”, 2001, p.1396, tradução nossa)

compreensão das causas que regem o cosmos. Portanto, segundo Hadot, o esforço filosófico não se articularia simplesmente à problematização do contexto social e cultural no qual se vive, mas se relacionaria, antes de tudo, à formação pedagógica dos indivíduos. A educação filosófica seria responsável pela preparação para determinada profissão ou atividade social e, principalmente, pelo entendimento da relação entre a natureza humana e a divina. Para Pierre Hadot as doutrinas do período helenístico-romano recuperaram à sua maneira a missão educativa da filosofia clássica, já que o cuidado pedagógico remontava a Platão e Aristóteles. Deveras, esta missão educativa das filosofias da Antiguidade diminuiria “o caráter puramente teórico do discurso filosófico.” (HADOT, 2010, p.224, tradução nossa) Sendo assim, talvez possamos afirmar que para Pierre Hadot a transformação ética dos indivíduos se vincularia à formação pedagógica, a qual desenvolveria a compreensão acerca da ordenação do cosmos e, por conseguinte, estimularia a vontade mais genuína de todas, a saber, aquela que incita o indivíduo a consentir com os projetos do Destino. O esforço em torno da conformação entre a vontade humana e a vontade divina corresponderia a uma prática árdua que demandaria a renúncia da materialidade e o afastamento em relação às peculiaridades inerentes à articulação entre o tempo e o espaço.<sup>90</sup>

---

<sup>90</sup> As análises de Pierre Hadot acerca da *pedagogia*, bem como as de Foucault sobre a crítica são desenvolvidas sob a influência da leitura que ambos empreenderam da filosofia de Kant. Basicamente, Hadot compreende a pedagogia como o processo através do qual adquirimos a maioridade, ou seja, como a atividade que nos ensina a pensar por nós mesmos: “A revolução mais importante no mundo interior do homem se produz quando ‘ele deixa a menoridade pela qual ele mesmo é o responsável’. Não são mais os outros que pensam por ele. Quando diz isso, Kant, em sua *Antropologia do ponto de vista pragmático*, identifica a *Aufklärung* à maturidade do espírito, e ele define esse pensamento adulto em três máximas: pensar por si mesmo, colocar-se em pensamento no lugar dos outros (na comunicação com os outros) e, ao mesmo tempo, pensar de acordo consigo mesmo, três máximas cuja prática, conforme outra passagem da *Antropologia*, conduz o homem a ser o autor de sua própria sabedoria. (...) Poderíamos crer, com efeito, que pensar por si mesmo nada mais é do que afirmar seu ponto de vista individual. Mas é preciso também se colocar no lugar dos outros. (...) Colocar-se no lugar dos outros consiste finalmente em se colocar no ponto de vista universal que representa o discurso racional, é então se destacar de si para atingir a objetividade, a imparcialidade, a justiça, é saber dialogar em respeito ao ponto de vista do outro. (...) Esse conceito de universalidade parece ser muito importante. Poderíamos dizer que, para Kant, educar-se, tornar-se adulto, é se universalizar, ao mesmo tempo se colocar no lugar dos outros, mas talvez também resituar-se no universal.” (HADOT in: LAUGIER (Org.), 2010, p.446 e p.447, tradução nossa) Foucault, diferentemente de Hadot, ao analisar a noção de crítica a partir da *Aufklärung* kantiana não parece se interessar pelo aspecto *universal* da filosofia de Kant: “No fim do séc. XVIII, Kant publicou em um jornal alemão – o *Berliner Monatschrift* – um texto bastante curto, que ele intitula ‘Was heisst Aufklärung?’. Considerou-se por muito tempo – e se considera ainda – esse texto como relativamente menor. Mas eu não posso me impedir de concebê-lo ao mesmo tempo como surpreendente e interessante porque, pela primeira vez, um filósofo propôs como tarefa filosófica analisar não somente o sistema ou os fundamentos metafísicos do saber científico, mas um acontecimento histórico – acontecimento recente, da atualidade. (...) Esse aspecto da filosofia se tornou cada vez mais importante. Quando se pensa em Hegel, em Nietzsche... O outro aspecto, aquele da ‘filosofia universal’ não desapareceu. Mas a análise crítica do mundo no qual nós vivemos constitui cada vez mais a grande tarefa filosófica. Sem dúvida, o problema

Para Foucault a dedicação à filosofia seria capaz de ensinar o refinamento *crítico*, entretanto, faz-se importante ressaltar que o estudo das teorias filosóficas não era suficiente para o desenvolvimento da atitude problematizadora, já que a criticidade dependeria da relação entre sociabilidade e recolhimento meditativo. Mais precisamente, Foucault parece conceber que os exercícios filosóficos pertinentes ao cinismo e ao estoicismo abarcavam técnicas eróticas, dietéticas, econômicas e políticas que eram arrematadas por práticas de sociabilização ou de amizade, as quais correspondiam ao conteúdo da meditação.<sup>91</sup> Foucault nos explica que o esforço atrelado à mudança ética do si mesmo decorreria da elaboração de diversos vínculos sociais, os quais enriqueceriam as experiências dos indivíduos no que tange ao mundo, ensejariam o desenvolvimento de reflexões críticas e transformariam determinada comunidade.<sup>92</sup>

---

filosófico mais infalível é aquele da época presente, relativo àquilo que nós somos nesse momento preciso.” (FOUCAULT, “Le sujet et le pouvoir”, 2001, p.1050 e p.1051, tradução nossa)

<sup>91</sup> Foucault afirma que um dos traços mais característicos do cuidado de si helenístico-romano concerne à prática social: “mesmo fora das instituições, dos grupos, dos indivíduos que, em nome da filosofia, reivindicam o magistério da prática de si, essa prática de si tornou-se uma prática social. Começou a desenvolver-se entre indivíduos que, propriamente falando, não eram do ofício. Houve toda uma tendência a exercer, a difundir, a desenvolver a prática de si, fora mesmo da instituição filosófica, e a constitui-la como um certo modo de relação entre os indivíduos, dela fazendo uma espécie de princípio de controle dos indivíduos pelos outros, de formação, de desenvolvimento, de estabelecimento de uma relação do indivíduo consigo mesmo, cujo ponto de apoio, cujo elemento de mediação será encontrado em outro, outro que não é necessariamente um filósofo de profissão (...). A prática de si vem vincular-se à prática social, ou, se quisermos, a constituição de uma relação de si consigo vem manifestamente atrelar-se às relações de si com o Outro.” (FOUCAULT, 2010, p.140) Nesse sentido, o conteúdo das meditações filosóficas não se restringe ao si mesmo, mas se vincula às relações entre o si e o outro, na medida em que o si mesmo é entrecruzado pelos outros. Isto fica evidente na carta 6 de Marco Aurélio, a qual é reproduzida por Foucault. Nesta epístola consagrada ao mestre Frontão, Marco Aurélio examina a maneira pela qual se conduzia durante um dia qualquer. Os relatos que são feitos por Marco Aurélio são completamente transpassados pela presença dos outros, isto é, de seus pais, de seus amigos e de seu mestre. (FOUCAULT, 2010, p.143) Ademais, Sêneca explica a Lucílio que: “Poderás conviver com os teus amigos sempre que queiras, todo o tempo que queiras! Este supremo prazer da amizade, nunca o podemos gozar tanto como quando estamos ausentes. (...) Devemos suportar mesmo a ausência dos amigos com tanto mais paciência quanto é certo que, ainda quando não ausentes, passamos a maior parte do tempo longe deles. Primeiro, porque cada um vai passar a noite em sua casa; depois, porque cada qual tem as suas ocupações distintas, tem os seus estudos particulares, tem as suas estadias na respectiva casa de campo. Já vês que, afinal, uma estadia numa província distante não nos priva assim tanto um do outro. É dentro da alma que temos os amigos, e a alma nunca se separa de nós; dentro da alma está sempre presente quem ela queira e quando o queira!” (SÊNECA, 2004, Carta 55, p.190)

<sup>92</sup> De acordo com as análises de Frédéric Gros acerca das relações entre o si e o outro: “O cuidado de si é, portanto, atravessado pela presença do Outro: o outro como diretor de consciência, o outro como correspondente a quem escrevemos e diante de quem nos medimos, o outro como amigo que socorre, parente benfeitor.... Não é, escreve Foucault, ‘uma exigência de solidão, mas uma verdadeira prática social’, um ‘intensificador das relações sociais’ (dossiê ‘Governo de si e dos outros’). Equivale a dizer que o cuidado de si não nos separa do mundo, nem constitui uma interrupção de nossas atividades. O que chamamos, por exemplo, de ‘retiro’ (*anakhóresis*) não consiste para o sábio em retirar-se do mundo dos homens para estabelecer-se em uma solidão soberana. (...) O retiro, sobretudo, não é sinônimo de uma ruptura franca e rompante de atividades. Os estoicos afirmam: há muita arrogância nas ações ostensivas pelas quais pretensos sábios exibem publicamente sua solidão e expõem aos olhos de todos seu retiro para

Desta maneira, as práticas filosóficas constituiriam um treinamento que seria capaz de preparar o si mesmo para enfrentar com força e criatividade as adversidades do Destino. Sendo assim, conforme Foucault, a serenidade d'alma não dependeria da resignação ou do consentimento da vontade humana em relação à vontade divina, mas se atrelaria ao exercício combativo da autarquia. De fato, a tranquilidade se vinculava à autarquia na medida em que resultava do jogo entre a dessubjetivação dos preceitos articulados às convenções sociais vigentes e a subjetivação dos discursos verdadeiros, os quais alvitavam a subversão dos valores vigorantes na sociedade e a transgressão dos limites estabelecidos pela erudição filosófico-aristocrática, bem como pelas instituições que promulgavam a educação dos hábitos que constituíam a cultura vigente.<sup>93</sup>

Por conseguinte, segundo Foucault, a universalização do cuidado de si no período helenístico-romano se vincularia à desarticulação entre a filosofia e a erudição cognitiva. O aspecto crítico das práticas de si tornaria as filosofias desta época mais acessíveis àqueles que estavam interessados em modificar a si mesmos e em intervir no contexto em que viviam. Desta forma, diferentemente do período socrático-platônico, a

---

fora do mundo. O autêntico retiro, exigido pelo cuidado de si, consiste em ter recuo em relação às atividades nas quais estamos empenhados, prosseguindo-as todavia, para manter entre nós e nossas ações a distância constitutiva do necessário estado de vigilância. O cuidado de si não tem por finalidade cortar o eu do mundo, mas prepará-lo, em vista dos acontecimentos do mundo, enquanto sujeito racional de ação (...)." (GROS in: FOUCAULT, 2010, p.485)

<sup>93</sup> Talvez seja possível afirmar que para Foucault a autarquia é demandada pela crítica sob duas perspectivas que são distintas, mas simultâneas. Mais precisamente, o procedimento de problematização das relações entre o si mesmo, os outros e o mundo dependeria de um senso autárquico que se manifestaria através do questionamento concernente (1) ao vínculo entre as verdades e os seus efeitos de poder e (2) à relação entre o exercício de poder e a instauração de verdades. Nesse sentido, a autarquia se atrelaria à dessubjetivação dos preceitos e poderes vigentes na sociedade e na cultura, já que a crítica concerniria à atitude de inservidão voluntária ou de indocilidade reflexiva: "(...) se a governamentalidade é este movimento pelo qual se tratava, na realidade mesma de uma prática social, de sujeitar os indivíduos através de certos mecanismos de poder que invocam uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se atribui o direito de interrogar a verdade acerca de seus efeitos de poder e ao poder acerca de seus discursos de verdade; ora, a crítica será a arte da inservidão voluntária e da indocilidade reflexiva. A crítica teria essencialmente por função a dessubjetivação no que tange ao jogo do que se poderia denominar, em uma palavra, a política da verdade." (FOUCAULT, 1995, p.8, tradução nossa). Por outro lado, a problematização também se encadearia à autarquia porque a crítica não ensinaria a negação absoluta do poder e do saber, diferentemente, ela desencadearia uma nova "política da verdade" através da subjetivação autárquica dos discursos verdadeiros. Sendo assim, o exercício da autarquia parece corroborar o esforço crítico, pois o cuidado de si helenístico-romano, sobretudo o estoico e o cínico, reverteria autarquicamente o sistema de valores veiculados e impostos pela família, pela pedagogia, pela religião, pela política e pela cultura: "(...) a ascese filosófica, a ascese da prática de si na época helenística e romana tem essencialmente por sentido e função assegurar o que chamarei de subjetivação do discurso verdadeiro. Ela faz com que eu mesmo possa sustentar esse discurso verdadeiro, ela faz com que me torne o sujeito de enunciação do discurso verdadeiro (...)." (FOUCAULT, 2010, p.296; Para uma análise mais detalhada acerca da interpretação foucaultiana sobre a crítica, cf. as sessões intituladas "A estética da existência e a constituição da vida subversiva" e "O Baudelaire de Foucault", referentes ao segundo capítulo desta Dissertação.)



filosofia helenístico-romana deixaria de se restringir aos jovens aristocratas que perspectivavam o exercício da boa cidadania. Isso significa que toda e qualquer pessoa, independentemente da posição social, do gênero ou da idade, poderia se dedicar à vida virtuosa. Contudo, de acordo com Foucault este alargamento dos preceitos filosóficos, os quais prescrevem a sabedoria e a felicidade, não estaria fundado no conhecimento concernente à identidade entre a natureza do homem e a natureza do Todo, assim como parece propor Pierre Hadot. Nesse sentido, a popularização da filosofia não apregoaria a aplicação de uma legislação absoluta, que repercutiria a essencialidade da unidade entre a vontade humana e a vontade divina, e nem mesmo ensejaria a elaboração de um método pedagógico universal cuja utilização garantiria a transcendência a todos os indivíduos. Nesse sentido, de acordo com Foucault, a universalização da filosofia helenístico-romana não permitiria entrever a constituição de uma cultura jurídica cuja finalidade seria garantir a igualdade entre os homens e o bem-estar social, através da prescrição absoluta do modo pelo qual todo e cada indivíduo deveria se comportar na instância de determinada instituição, fosse ela privada ou pública. De fato, para Foucault a ascese do mundo helenístico-romano poderia se articular a um conjunto de prescrições e, até mesmo, desencadear a teorização concernente às ações que seriam apropriadas à transformação ética do si mesmo e ao convívio social, porém, a exercitação do cuidado de si e a austeridade destas práticas não se constituiriam como efeitos da obediência à lei. Portanto, Foucault avistaria no fenômeno daquela universalização uma maneira de questionar a relação entre o sujeito e a prática ética que pareceria bastante diferente da forma pela qual a Modernidade interroga aquilo que acontece com o homem e o que ele deve fazer de si mesmo, pois “onde nós modernos entendemos ‘sujeição do sujeito à ordem da lei’, os gregos e os romanos entendiam ‘constituição do sujeito como fim último para si mesmo, através e pelo exercício da verdade.’” (FOUCAULT, 2010, p.284) Sendo assim, este acontecimento característico da cultura de si se vincularia, sobretudo, à experiência de que todos os homens são capazes de modificar eticamente suas vidas e de interagir politicamente com o mundo, ou seja, a popularização da filosofia concerniria à generalização de uma potencialidade ética e política no que tange à vida dos diferentes indivíduos que compõem o mundo, e não ao alastramento e imputação de uma fórmula que, fundamentando-se na verdade acerca da essência humana, prescreveria aquilo que todos os sujeitos deveriam necessariamente fazer para se tornarem felizes.

A partir disso, talvez possamos afirmar que para Hadot a universalização dos preceitos filosóficos se justificaria pelo universalismo da Razão, a qual seria essencialmente compartilhada pelos homens e pelo divino. Desta maneira, parece que Hadot, diferentemente de Michel Foucault, compreende a universalização como um fenômeno que vislumbraria a reforma das instituições jurídicas, pedagógicas e políticas. Mais precisamente, o processo de universalização da sabedoria e da felicidade encetaria o redimensionamento da missão filosófico-educativa, de tal maneira que a intervenção da filosofia nestas instituições garantiria o acesso à virtude ao maior número de indivíduos. Assim, para Hadot a universalização filosófica do período helenístico-romano deveria inspirar a Modernidade no que tange à democratização do saber, da justiça e do poder.<sup>94</sup> Por outro lado, a generalização da filosofia permite que Foucault perspetive a possibilidade de constituir interações mundanas eticamente profícuas e politicamente organizadas que não seriam manipuladas pelas verdades e poderes promulgados nas diversas instituições que compõem a sociedade. Logo, a generalização do caráter crítico da filosofia permitiria que os indivíduos considerassem a virtuosidade ética e política de si mesmos, isto é, os sujeitos perceberiam que a relevância ético-política de suas vidas não dependeria da tutela institucional. Nesse sentido, para Foucault a sociabilização ou a sociabilidade, a qual provocava e era provocada pelo desenvolvimento filosófico da crítica, corresponderia a uma alternativa ética e a uma resistência política, na medida em que salientaria a amizade ou o amor como uma nova

---

<sup>94</sup> Na introdução ao livro *Philosophie comme manière de vivre: Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Carlier explica que para Pierre Hadot o exercício da morte corresponde a “viver verdadeiramente, isto é, a ultrapassar ‘o eu parcial e injusto’, elevar-se a uma ‘visão do alto’, a uma ‘perspectiva universal’”. Esse tema triplo, que, no fundo, nada mais é do que um único tema, é como um mote incessantemente retomado no decorrer das entrevistas de Hadot, pois este tema encontra aplicação em todos os níveis, em todas as situações da vida, para todos os irmãos humanos. Ultrapassar o eu ‘parcial e injusto’ corresponde, primeiramente, a tomar consciência de nossa pertença à comunidade humana e da necessidade de ter continuamente em vista, na nossa ação, o bem dessa *koinônia*. Pierre Hadot não tem nenhum problema em mostrar, ademais, a importância deste tema não somente para o discurso da filosofia antiga, mas também para a prática dos filósofos, de Sócrates a Plotino, e de todos os que, mesmo não sendo filósofos ‘profissionais’, inspiram-se nos preceitos destes. (...) Estes princípios e estes exemplos serão úteis para a democracia atual sem que haja a necessidade de submetê-los a qualquer ‘atualização’.” (CARLIER in: HADOT, 2001a, pp.11-12, tradução nossa) Com efeito, Pierre Hadot explica que “o problema da objetividade científica é extremamente interessante do ponto de vista dos exercícios espirituais. (...) Assim, os sábios que têm a rara coragem de reconhecer que eles se enganam na particularidade ou os que tentam não se deixar influenciar pelos próprios preconceitos realizam um exercício espiritual de desprendimento de si mesmo. Digamos que a objetividade é uma virtude, aliás, muito difícil de praticar. É preciso se desfazer da parcialidade do eu individual e passional para se elevar à universalidade do eu racional. Eu sempre pensei que o exercício da política democrática, tal como deveria ser praticado, corresponderia, ele também, a esta atitude. O desprendimento de si é uma atitude moral que deveria ser exigida tanto do político quanto do sábio.” (HADOT, 2001a, 114, tradução nossa)

possibilidade no que tange, respectivamente, à moral do código e à socialização regida por uma estrutura estatal. Assim como nos explica Edson Passetti:

Ocupar-se de si, informa Foucault, não é sinecura. É momento para voltar-se ao interior, resolver o passado, repassar a vida percorrida, familiarizar-se com preceitos e exemplos por meio da leitura. Cuidar do corpo, fazer regimes de saúde, e o quanto possível, satisfazer as necessidades, expressar desprezo pelo supérfluo. É evitar irritar-se com pessoas, assuntos ou coisas. É conversar, sempre conversar com um confidente, amigo, guia ou diretor. Não é um exercício solitário, mas prática social por meio de ocupações de si que prescindem de instâncias institucionais e encontram “facilmente, seu apoio em todo o feixe das relações habituais de parentesco, de amizade ou de obrigações” (Idem: 58). (...) Pela amizade torna-se sábio, exerce-se os cuidados de si, produz-se uma estética da existência na qual corpo e alma comunicam seus mal-estares, correlatos à prática médica, fato sublinhado por Foucault com base na filosofia de Plutarco. (PASSETTI, 2003, p.76 e p.77)

Para Foucault, a experiência do cosmopolitismo não se atrelaria à consciência da *igualdade* tal como vinculada à conceptualização do humanismo referente à coerência entre a condição humana e natureza do Todo. De acordo com as interpretações de Foucault acerca do cinismo e do estoicismo, o cosmopolitismo seria experienciado na instância da transgressão da instituição política, a qual restringia a atuação política à regência de uma estrutura estatal. Em vista disso, para Foucault o cosmopolita seria aquele que vivenciaria a complexidade e a diversidade do mundo através da criação de múltiplas relações de amizade, as quais seriam capazes de modificar a maneira pela qual ele interage consigo mesmo e com aquilo que o circunda. Ademais, talvez possamos afirmar que, para Foucault, estas transfigurações seriam dinâmicas e plurais, pois a relação de imanência do si mesmo com o mundo não pode ser compreendida como uma estagnação ética e política. Deveras, tanto Michel Foucault quanto Pierre Hadot concebem que a prática filosófica incita a movimentação da vida dos sujeitos. Contudo, no caso de Pierre Hadot, o movimento que seria responsável pela transformação ascética dos indivíduos concerniria à transcendência. Este movimento elevaria os indivíduos à dimensão divina, a qual só poderia ser percebida por um olhar depurado de toda a materialidade. Logo, a transcendência deslocaria os indivíduos em direção a um plano ideal, já que a experiência da unidade em relação à Razão universal não se sucederia em uma circunstância determinada, mas dependeria da desconsideração do *kaíros* e, deste modo, das diferenças que ofuscam a consciência de que todos os homens

são substancialmente iguais.<sup>95</sup> Por outro lado, para Foucault a transfiguração de si seria ensejada na *ocasião* (*kaíros*) de determinado entrecruzamento social que, quando atrelado à experiência da crítica, modificaria o si mesmo e o outro, bem como a configuração do tempo e do espaço que sublinham tal vínculo de amizade. Nesse sentido, talvez possamos admitir que para Foucault a transfiguração ética se manifesta (1) no entrecruzamento do si com o outro, já que a sociabilização se constitui por meio de um jogo de perspectivas que deslocam os indivíduos envolvidos nesta possível relação, ou seja, o corpo e a alma são deslocados quando se abrem à vivência de experiências distintas que abarcam o paradoxo relativo à proximidade que distancia. Além disso, a transfiguração também parece se manifestar (2) no modo pelo qual aqueles que se dedicam à crítica interagem com o espaço que ocupam e o tempo que vivenciam, visto que a experiência de amizades éticas desencadearia novas maneiras de pensar o mundo e novas formas de agir sobre determinada conjuntura. Decerto, a desconfiguração do espaço que ocupamos e do tempo que vivenciamos dependeria da subversão dos valores vigentes na cultura e da transgressão em relação às funções ou funcionalidades impostas às coisas do mundo pelas instituições sociais. Nesse sentido, o cínico Diógenes transformara as ruas de Atenas em sua casa e um tonel em seu dormitório<sup>96</sup>, do mesmo modo Zenão transformara o pórtico, através do qual diversas pessoas e mercadorias chegavam à cidade de Atenas, em um espaço para a discussão filosófica.<sup>97</sup> No tocante ao tempo, os filósofos, artistas e militantes parecem se desviar

---

<sup>95</sup> “Percebe-se aqui que Espinosa não tinha razão, em certo sentido, ao opor a meditação da morte à meditação da vida. Elas são, com efeito, inseparáveis uma da outra, são, no fundo, idênticas, e condição indispensável da tomada de consciência de si. Desse ponto de vista também, não se terá razão em opor radicalmente o exercício da morte em Platão, por um lado, e entre estóicos e epicuristas, por outro. Pois, de um lado e de outro, trata-se sempre, graças ao pensamento da morte, de uma tomada de consciência de si, visto que, de uma maneira ou de outra, o que pensa a sua morte se pensa na atemporalidade do espírito ou na atemporalidade do ser. Pode-se dizer que, em certo sentido, um dos exercícios filosóficos mais fundamentais é o exercício da morte.” (HADOT, 1999, p.284)

<sup>96</sup> “Conta Teôfrastos no seu *Megárico* que certa vez Diógenes, vendo um rato correr de um lado para outro, sem destino, sem procurar um lugar para dormir, sem medo das trevas e não querendo nada do que se considera desejável, descobriu um remédio para as suas dificuldades. Segundo alguns autores ele foi o primeiro a dobrar o manto, que tinha de usar também para dormir, e carregava uma sacola onde guardava seu alimento; servia-se indiferentemente de qualquer lugar para satisfazer qualquer necessidade, para o desjejum ou para dormir, ou conversar; sendo assim, costumava dizer, apontando para o pórtico de Zeus e para a Sala de Procissões que os próprios atenienses lhe haviam proporcionado lugares onde podia viver. (...) Em certa ocasião Diógenes escreveu a alguém pedindo-lhe para arranjar uma pequena casa; em face da demora dessa pessoa ele passou a morar num tonel existente no Metrôon, de acordo com suas próprias afirmações em suas cartas.” (DIÓGENES LAÉRCIO, 2008, p.158, VI. 22-23)

<sup>97</sup> “Zenôn costumava dar as suas lições passeando de um lado para outro na Colunata Pintada (*Poikile Stoa*), também chamada Colunata de Pesiânax, mas que recebeu o seu nome por causa das pinturas de Polígnotos (...).” (DIÓGENES LAÉRCIO, 2008, p.182, VII.5)

do gerenciamento ou otimização que a cultura lhes impõe, na medida em que cultivam o ócio.

Decerto, Foucault compreende que a generalização dos preceitos filosóficos no período helenístico-romano não torna a filosofia menos elitizada. Contudo, faz-se importante destacar que a elitização da época da cultura de si não se articula à restrição do ensino de filosofia a um grupo determinado, assim como sucedia no período socrático-platônico. Com efeito, embora todos pudessem se dedicar à transformação do próprio *êthos* e à intervenção no cosmos, muitos ainda optavam pela inércia ética ou pela submissão política. Deveras, a dedicação ao ócio criativo demandava intenso esforço estético-artesanal, ou seja, a escolha pelo ócio poderia afastar os indivíduos das labutas institucionais, mas não os afastava dos labores éticos e políticos. Nesse sentido, a vida filosófica concernia a um treinamento árduo cuja pretensão era curar os vícios que, impregnados no corpo e na alma, perpetuavam a estagnação social. Sendo assim, muitos indivíduos não se dedicavam à filosofia, pois não desejavam enfrentar esta pesada preparação que os incumbiria de uma tarefa ética e de uma empreitada cosmopolítica. Além disso, Foucault nos explica que nem todas as pessoas se empenhavam na elaboração da vida virtuosa porque a escolha pela transformação da própria constituição exigia o desenvolvimento de uma percepção crítica do indivíduo no tocante a si mesmo e a relação que estabelecia com o mundo, ou seja, somente a *problematização* concernente às perturbações da alma e às fraquezas do corpo poderia incitar os indivíduos à transformação de si mesmos e da maneira como se vinculam ao cosmos. Por conseguinte, “a relação entre medicina e filosofia – mais exatamente, a assimilação da prática filosófica a uma espécie de prática médica – é muito clara. Musonius afirma: chamamos o filósofo como chamamos o médico em caso de doença.” (FOUCAULT, 2010, p.88) Logo, com base nestas considerações, procuraremos perceber, doravante, de que modo Pierre Hadot e Michel Foucault concebem a aproximação entre a filosofia e a medicina no que tange à aquisição da tranquilidade para, na sequência, recontextualizar a crítica proposta por Hadot de que Foucault teria compreendido a felicidade estoica como um prazer egoisticamente retido no si mesmo.

### 3.5 A felicidade estoica e a experiência da alegria

Segundo Pierre Hadot, a felicidade estoica corresponderia a um estado da alma que é vivenciado através do distanciamento em relação à corporeidade e às sensações de prazer e dor que se atrelariam à subjetividade, a qual se constituiria em virtude da incidência do tempo e do espaço sobre a matéria. Nesse sentido, a felicidade seria experimentada mediante a presença do Divino na alma e em decorrência do amor puro pelo Bem, ou seja, ela concerniria a um estado no qual a alma se desprenderia das vontades e das repulsas relativas ao regozijo e à dor corporal. Por conseguinte, a conquista da felicidade estaria vinculada à purificação da vontade dos homens e à desconstituição da individualidade egoísta, já que este belo estado psíquico resultaria da concordância com o Destino ou com a Razão Universal.<sup>98</sup> Portanto, para Pierre Hadot as interpretações de Foucault acerca das práticas filosóficas da Antiguidade transformariam a felicidade estoica em uma experiência egoisticamente prazerosa, ou seja, Hadot parece propor que para Foucault a felicidade seria adquirida na ocasião da constituição de uma individualidade que buscaria se conformar aos exageros egocêntricos do prazer e da toalete. Sendo assim, de acordo com Hadot, Foucault teria atribuído à *ataraxia* estoica um caráter hedonista e um aspecto somático que não lhe concerniriam.

De fato, para Pierre Hadot a felicidade estoica não poderia ser vivenciada como uma retenção de prazer que atravessaria tanto os recônditos da alma quanto a superfície do corpo, pois “é notável que, na tradição socrática, o estoicismo representa, por sua vez, um esforço admirável para purificar ao máximo a intenção moral de toda motivação exterior ao amor pelo Bem, de todo hedonismo, mesmo espiritual.” (HADOT, 2010, p.332, tradução nossa) Com efeito, isso não significa que a alma feliz se encontra destituída de qualquer tipo de sensação, já que, conforme Pierre Hadot, a felicidade se articularia à experiência da alegria (*khára*), a qual condiz a um sentimento pacífico que se alastra na alma quando esta comunga com o Divino.<sup>99</sup> Deveras, a alegria

---

<sup>98</sup> “E nós encontramos nos estoicos o mesmo paradoxo que encontramos em Aristóteles e Plotino: Deus é ao mesmo tempo nós mesmos, na medida em que nós somos uma faísca ou um fragmento dele, e qualquer coisa que é mais do que nós mesmos, em direção a qual nós devemos nos voltar, uma norma, uma Razão interior e transcendente, conforme a qual nós devemos viver” (HADOT, 2010, p.332, tradução nossa)

<sup>99</sup> “Os seres vivos experimentam a alegria quando realizam a função para a qual foram feitos e agem de acordo com a sua própria natureza. Como pudemos ver, o homem realiza sua função *qua* homem, e segue tanto a sua própria natureza quanto a Natureza universal, quando consente à ordem: a ordem do universo

não consiste naquilo que motiva a dedicação à sabedoria, isto é, Hadot concebe que para o estoicismo a consagração à moralidade é incondicional. Mais precisamente, a alegria se vincularia à felicidade enquanto um subproduto<sup>100</sup> desta realização, pois o bem moral é para “si mesmo a sua própria recompensa.” (HADOT, 2010, p.333, tradução nossa) Desse modo, Hadot compreende a tranquilidade d’alma como um estado no qual o si mesmo não possui nenhum tipo de sentimento, seja ele bom ou mau. Os maus sentimentos (*páthei*) não são experimentados pela alma aperfeiçoada e o bom sentimento (*eupáthos*) não é vivenciado pelo si mesmo porque, segundo Hadot, a alegria não consiste em um estado adquirido por e pelo si mesmo: “Sêneca não encontra sua alegria em Sêneca, mas transcendendo Sêneca, descobrindo que ele tem em si uma razão, parte da Razão universal, interna a todos os homens e ao cosmos em si mesmo.” (HADOT, 1993; p.152-153 do *apêndice*) Em outras palavras, para Hadot o estado de *ataraxia* não estaria atrelado ao si mesmo, mas sim à perda de si mesmo, o qual deve se

---

como fixada pelo Destino; a ordem da Cidade do Mundo e dos seres humanos, baseada na atração mútua entre os seres racionais e, por isso, na própria natureza da humanidade; finalmente, a ordem do discurso, o qual reproduz a relação que a Natureza estabeleceu entre as substâncias e os atributos e, acima de tudo, entre os eventos que necessariamente se seguirão um após o outro. Sendo assim, praticando estas três disciplinas, o homem segue a Natureza e encontra a alegria (...).” (HADOT, 2001b, p.239, tradução nossa)

<sup>100</sup> De modo geral, de acordo com os estoicos, o prazer nos animais concerniria a um subproduto que poderia se vincular à realização do impulso de autopreservação, ao passo que a alegria nos homens consistiria em um subproduto da busca pela felicidade. Isso quer dizer que o prazer e a alegria seriam sensações que ocorreriam após a realização daquilo que é próprio à constituição de cada indivíduo no cosmos. Deveras, existem outras formas de conceber a relação entre os impulsos de autopreservação e o prazer ou a busca da felicidade e a alegria, pois estes são assuntos que ensejavam debates no interior da própria escola estoica e que continuam a suscitar discussões entre historiadores da filosofia. De qualquer maneira, Malcolm Shofield nos explica que “Epicuro alegava que não há necessidade nem mesmo de argumentar ou discutir por que o prazer deve ser perseguido e a dor, evitada: basta tão somente apontá-lo. Mas ele argumentava em prol da alegação: da observação de que todos os animais, tão logo nascem – antes da natureza poder ser corrompida -, buscam o prazer e dele desfrutam como o maior bem, evitando a dor como o maior mal que lhes pode suceder. (...) Crisipo, evidentemente, tinha por imperativo solapar a estratégia epicurista. (...) Segundo Diógenes Laércio (VII 85-6), ele argumentara, no livro I de seu tratado, que os primeiros impulsos dos animais estão voltados não para o prazer, mas para a autopreservação: em primeira instância, eles se identificam à sua constituição e à consciência que dela possuem. É por isso que eles rejeitam o que lhes é nocivo e aceitam aquilo com que têm afinidade. O que os bebês sentem é necessidade de nutrição – é por isso que eles querem o seio da mãe, não porque gostam da alimentação e da sensação de estômago cheio que daí lhes sobrevém. O prazer é meramente um subproduto que *pode* ocorrer quando se atinge o que convém à constituição do animal (...)” (SHOFIELD in: INWOOD, B (Org.), 2006, p.274) No que tange à alegria, talvez possamos afirmar que ela é uma espécie de prazer, distinta dos prazeres violentos atrelados à estultícia, que necessariamente sobrevém aos exercícios direcionados à felicidade, ou seja, as transformações éticas, sejam elas drásticas ou singelas, são seguidas da alegria. Nesse sentido, Ted Brennan afirma que “os estoicos não precisam negar que o prazer é caracteristicamente sentido como alguma coisa: eles simplesmente argumentam que a tonalidade do sentimento não produz nada e, portanto, não merece seu nome. Comentando a teoria epicurista do prazer (claramente uma teoria não-cognitivista), os estoicos afirmam que ‘este prazer – se se trata de um prazer – é um epifenômeno (*epigénneuma*) que surge quando uma natureza busca o que é conveniente a sua constituição e tem êxito em adquiri-lo’.” (BRENNAN in: INWOOD, B (Org.), 2006, p.307)

desconstituir enquanto materialidade em virtude de uma constituição transcendental que desfaz a subjetividade através da identificação entre o *logos* humano e o *logos* Divino. Portanto, “Sêneca não encontra mais sua alegria em Sêneca, mas no Sêneca identificado à Razão Universal.” (HADOT, 2001, p.216, tradução nossa)

Logo, a alegria consistiria em uma sensação que nem sempre seria compartilhada com o corpo. Deveras, a experiência da alegria dependeria da depuração da materialidade ou da radical indiferença em relação aos desejos e às repulsas corpóreas. Nesse sentido, a felicidade corresponderia a um estado vivenciado prioritariamente pela alma que se converte à sua própria natureza quando se une à Razão Universal. Por certo, a terapia das paixões constituiria uma característica importante dos exercícios espirituais e esta se vincularia à colaboração entre a prática filosófica e a preocupação médica. Talvez possamos afirmar que, conforme Pierre Hadot, a medicina era importante para a pedagogização do si mesmo e para a salvação da alma na medida em que ela prescrevia a moderação às necessidades do corpo. Mais precisamente, parece que para Hadot a medicina contribuía para a minimização da interferência material sobre o aperfeiçoamento da alma. O conhecimento médico deveria ser difundido entre os estudantes de filosofia, pois ele desencadearia a percepção de que o corpo, o prazer e a dor são totalmente dispensáveis à conquista da felicidade: “praticaremos exercícios comuns à alma e ao corpo, ‘caso nos acostumemos ao frio, ao calor, à sede, à fome, à frugalidade da alimentação, à dureza da cama, à abstinência das coisas agradáveis, a suportar as coisas penosas.” (HADOT, 1999, p.272) Desse modo, a medicina corroborava com a filosofia ao demonstrar que as fortunas ou infortúnios atrelados ao corpo não passavam de provações à alma que se dedica à sabedoria, ou seja, os prazeres e dores enfrentados pela materialidade correspondiam a projetos do Destino cuja finalidade consistia em encetar os indivíduos no caminho da virtude.<sup>101</sup> Sendo assim, as regras dietéticas e eróticas que seriam prescritas em referência ao conhecimento do corpo perspectivavam a condescendência à vontade

---

<sup>101</sup> “(...) não querer que isso que acontece não aconteça, mas querer que isso que acontece aconteça como acontece. (...) Esse princípio da disciplina do desejo não faz obstáculo à disciplina da ação, ao dever de mudar as coisas humanas ou físicas, quando elas devem ser modificadas, e de agir a serviço da comunidade humana. Mas ele implica também que se saiba que o Destino pode fazer obstáculo a esta ação. E ainda assim é preciso consentir ao Destino, querer que isto que acontece aconteça como acontece, pois o que conta é, enquanto parte do Todo, colaborar com a obra do Todo. É precisamente este consentimento que assegura a serenidade interior, sem a qual jamais haveria uma ação verdadeiramente eficaz. Esta liberdade da ação humana é integrada pela Razão universal ao entrelaçamento das causas.” (HADOT in: ÉPICTÈTE, 2000, p.73 e 74, tradução nossa)



divina, já que incitavam o corpo a suportar as dores e a abster-se dos prazeres, pois a fuga em relação à dor poderia ensejar a covardia moral ao passo que a busca pelo prazer poderia desencadear os excessos e vícios que estariam atrelados a uma consciência torpe do si mesmo, isto é, ao individualismo egoísta.

De fato, Foucault interpretou a felicidade estoica como um estado no qual o si mesmo vivencia outra forma de prazer<sup>102</sup>, ou seja, a alegria se distingue dos prazeres violentos que normalmente incidem sobre a alma e o corpo do indivíduo estulto, o qual não dispõe de uma atitude crítica em relação a si mesmo e, por este motivo, é incapaz de perceber e admitir que necessita de cuidados terapêuticos. Deveras, Foucault associa a felicidade à satisfação que se tem consigo mesmo no momento do exercício da autarquia. Com base nisso, poderíamos admitir que a felicidade concerniria a um estado psíquico e corpóreo cuja experiência se articularia à circunstância na qual o indivíduo exercitaria a crítica e, nesse sentido, o domínio de si. Em outras palavras, a felicidade não corresponderia a um estado de alma pleno e eterno que se vincularia à ascensão metafísica do si mesmo. Logo, talvez pudéssemos propor a hipótese de que para Foucault a felicidade emerge no interstício da subjetivação da verdade que busca subverter os códigos morais e transgredir os limites institucionais. Deste modo, a alegria vivenciada na ocasião da crítica corresponderia à sensação de serenidade que se segue ao dispêndio da força transformadora inerente aos discursos verdadeiros, já que “Sêneca não tem por objetivo acrescentar aos princípios teóricos uma força coercitiva proveniente doutro lugar, mas sim transformá-los em uma força vitoriosa. Sêneca deve possibilitar que a verdade se exerça como uma força.” (FOUCAULT, 2013a, p.48, tradução nossa) Sendo assim, a felicidade parece corresponder à sensação prazerosa de serenidade que decorre da vitória da verdade sobre o si mesmo e sobre as relações que este estabelece com o mundo.

Decerto, para Foucault os discursos verdadeiros são mais do que um saber teórico acerca da natureza, ou melhor, estas verdades são forças na medida em que incidem sobre o corpo e a alma dos sujeitos de maneira a transfigurá-los, mas também na medida em que resistem às verdades e poderes que fixam normas práticas ou padrões

---

<sup>102</sup> “E nisso, essa espécie de prazer pode opor-se, traço por traço, ao que é designado pelo termo *voluptas*; este designa um prazer cuja origem deve ser colocada fora de nós mesmos e nos objetos cuja presença não nos é assegurada (...). A essa espécie de prazeres violentos, incertos e provisórios, o acesso a si é suscetível de substituir uma forma de prazer que, na serenidade e para sempre, se tem consigo mesmo. ‘Disce gaudere, aprende a alegria’, diz Sêneca a Lucílio.” (FOUCAULT, 2011b, p.71)

de vida em determinada sociedade e cultura. (FOUCAULT, 2010, p.87) Mais precisamente, as verdades são forças porque ensinam um estilo de viver que se constitui, ao mesmo tempo, como uma alternativa ética e uma resistência política. Assim como pudemos perceber nas seções anteriores, a intensificação da força que se atrela aos discursos verdadeiros depende, no caso de Foucault, de relações mundanas, as quais são capazes de aguçar a criticidade do indivíduo em relação à circunstância social e cultural na qual se encontra, pois desencadeiam a vivência da multiplicidade do cosmos. O esforço autárquico inerente à subjetivação dos discursos verdadeiros e à dessubjetivação dos padrões e hábitos impostos pelas instituições vigentes na sociedade tem como objetivo transformar a alma e o corpo dos indivíduos para que estes possam enfrentar com soberania as adversidades do Destino. Desta maneira, Foucault também concebe que a alegria não se refere àquilo que motiva a busca pela virtude, ou seja, a alegria corresponderia à sensação de um prazer brando que percorreria o corpo e a alma como um subproduto da tensa exercitação da autarquia.

Sendo assim, a partir destas considerações, somos capazes de perceber que as inquietações de Pierre Hadot no que concerne às análises foucaultianas sobre a felicidade estoica não se vinculam simplesmente aos supostos deslizos filológicos de Foucault, o qual não teria atentado para a antiga distinção conceitual entre o prazer (*hêdonê*) e a alegria (*khára*). (HADOT, 2001a, p.216) Talvez possamos presumir que a crítica empreendida por Pierre Hadot no que tange às interpretações de Foucault sobre a alegria estoica se articula, sobretudo, ao estatuto ético do si mesmo e, por conseguinte, ao caráter dialógico da filosofia. Por um lado Foucault concebe que a sensação de tranquilidade emerge no si mesmo, na alma e no corpo que se transformam eticamente *neste* mundo. Por outro lado, Pierre Hadot propõe que a tranquilidade concerne a uma experiência exclusiva da alma que se une à Razão Universal quando se separa transcendentalmente da materialidade que a rebaixa e a impede de vislumbrar o seu vínculo fundamental com o Todo. De fato, a maneira pela qual Michel Foucault e Pierre Hadot compreendem o caráter da transformação ética do si mesmo nos permite perceber que existem divergências filosóficas entre ambos no que concerne à experiência da alegria e da relação filosófica com o outro. Nesse sentido, parece que aquilo que incomodou Pierre Hadot corresponde principalmente à forma pela qual Foucault

interpretou, sob o viés das técnicas de si, a grandeza d'alma ou a ultrapassagem de si na filosofia estoica.<sup>103</sup>

Efetivamente, Pierre Hadot e Michel Foucault associam a felicidade à alegria ou à tranquilidade. Além disso, para ambos a felicidade decorre de um processo terapêutico que se refere à antiga aproximação entre filosofia e medicina.<sup>104</sup> Todavia, faz-se importante ressaltar que o vínculo entre medicina e filosofia não desencadeia, no caso das interpretações de Michel Foucault, a desvalorização do corpo e a supervalorização da alma. Decerto, Foucault compreende que para os estoicos o corpo é um indiferente, já que os sofrimentos e prazeres que o atingem são incapazes de incidir diretamente sobre a transformação moral dos indivíduos, ou seja, estes sentimentos não correspondem a verdadeiros males ou a verdadeiros bens. Porém, em distinção a Pierre Hadot, Foucault não parece conceber que o corpo é dispensável à felicidade, pois ele percebe que em certa medida, para os estoicos, o corpo e a alma podem se comunicar e se interferir mutuamente: “é que o ponto no qual se presta atenção nessas práticas de si é aquele em que os males do corpo e da alma podem comunicar-se entre si e intercambiar seus mal-estares: lá onde os maus hábitos da alma podem levar a misérias físicas enquanto que os excessos do corpo manifestam e sustentam as falhas da alma.” (FOUCAULT, 2011b, p.62) Nesse sentido, para Foucault a aproximação entre a filosofia e a medicina introduz o corpo na dimensão do cuidado de si. Portanto, a dietética e a erótica concerniriam a práticas médicas que vislumbrariam o bem-estar do corpo em virtude da aquisição e da manutenção do domínio de si mesmo. O exercício da autarquia corresponderia a uma atitude que perpassa simultaneamente a alma e o corpo, ou melhor, tanto o corpo quanto a alma estariam sob o domínio daquele que decide governar a si mesmo. Sendo assim, a única autoridade capaz de ensejar a obediência às regras dietéticas, eróticas e morais concerne ao indivíduo que se vincula

---

<sup>103</sup> Orazio Irrera nos explica que “contra a tentativa de responder à crise da modernidade sob viés individualista, Hadot tenta sugerir um exercício de sabedoria, sempre frágil e renovado, capaz de ‘realizar a integração do *Eu* no mundo e no universo’. Torna-se, então, claro como Hadot considerou importante a dimensão universalista e cósmica sobre a qual - Hadot alegou - Foucault não insistiu suficientemente. A maioria do seu criticismo sobre a concepção foucaultiana da ética antiga se desenvolve nesta perspectiva.” (IRRERA, 2010, pp.996-997, tradução nossa)

<sup>104</sup> “Esse vínculo entre medicina e cuidado de si, [vínculo] ao mesmo tempo antigo, tradicional, bem estabelecido e sempre repetido, é marcado de diferentes maneiras. É marcado, primeiramente, pela identidade do quadro conceitual entre medicina e filosofia. (...) Mais interessante, sem dúvida, é o fato de que a própria prática de si, tal como a filosofia a define, designa e prescreve, é concebida como uma operação médica.” (FOUCAULT, 2010, p.89. Cf. também FOUCAULT, 2011b, p.59-63)

autarquicamente a si, aos outros e ao mundo. Logo, para Foucault a alegria seria vivenciada mediante a realização da tarefa que conduz os indivíduos à criticidade filosófica, ou seja, a alegria decorreria da aquisição e da garantia da liberdade:

Essa relação consigo, que constitui o termo da conversão e o objetivo final de todas as práticas de si, diz respeito ainda a uma ética do domínio. Entretanto, para caracterizá-lo não basta invocar uma forma agonística de uma vitória sobre as forças difíceis de domar e de uma dominação capaz de ser exercida sobre elas sem contestação possível. Essa dominação é pensada frequentemente através do modelo jurídico da posse: pertencer 'a si', ser 'seu' (*suum fieri*, *suum esse*, são expressões que voltam sempre em Sêneca); somente é de si mesmo que se depende, é-se *sui juris*; nada limita nem ameaça o poder que se exerce sobre si: detém-se a *potestas sui*. Mas através dessa forma, antes de mais nada política e jurídica, a relação consigo é também definida como uma relação concreta que permite gozar de si como que de uma coisa que ao mesmo tempo se mantém em posse e sob as vistas. (...) E a experiência de si que se forma nessa posse não é simplesmente a de uma força dominada, ou de uma soberania exercida sobre uma força prestes a se revoltar; é a de um prazer que se tem consigo mesmo. (FOUCAULT, 2011b, p.70)

De acordo com Foucault, a alegria concerne ao deleite que se atrela à liberdade, a qual se constitui como um exercício árduo que envolve a problematização de si mesmo e do mundo, a subjetivação dos discursos verdadeiros e a resistência aos padrões, hábitos e códigos que impedem a experiência da autarquia. Nesse sentido, talvez pudéssemos propor que Foucault associa a felicidade ao exercício do governo de si mesmo, ao passo que Hadot vincula a felicidade à descoberta da igualdade. Dessa maneira, parece que para Foucault a felicidade se constitui como uma disposição ética e política, pois a alegria corresponderia à satisfação que se segue da inovação no que concerne ao modo de viver e da transformação relativa à forma pela qual o si mesmo age neste mundo. Portanto, a felicidade seria a experiência que se articularia à vida estilizada e à paixão política, na medida em que o filósofo é o esteta que percorre as multidões de modo a inserir-se na pluralidade do mundo. Sendo assim, para Foucault a felicidade não poderia ser compreendida como um estado metafisicamente permanente que seria desfrutado igualmente por todos aqueles que se unem ao Divino. A alegria que se tem consigo seria um sentimento peculiar e circunstancial, pois a felicidade se vincularia à autarquia cujo exercício é atinente a determinada ocasião, ou seja, a certo tempo e a certo espaço que incidem singularmente sobre o sujeito. Isso significa que, de acordo com as interpretações de Foucault, todos podem atingir a felicidade, mas esta experiência não será galgada da mesma forma pelos indivíduos que se dedicam ao

cuidado de si e, por conseguinte, não desembocará em uma significação universal da alegria ou da serenidade. A felicidade é uma construção que se vincula à elaboração ética do si mesmo e à resistência política do indivíduo que, ao subverter os códigos morais e transgredir as instituições sociais, vivencia outra forma de prazer, ou seja, um prazer que se constituía como uma experiência até então impossível ou inacreditável. Logo, para Foucault a felicidade não estaria atrelada à esperança em um mundo transcendente, mas à urgência em transformar, na imanência, este mundo.

Deveras, Pierre Hadot concebe que a felicidade, assim como compreendida por Michel Foucault, seria egoisticamente prazerosa, pois a dominação de si corresponderia à máxima retenção de prazer. Sendo assim, a relação com o mundo e com os outros estaria subordinada a uma vontade impura que prescreveria a busca ambiciosa pelo deleite do si mesmo. Nesse sentido, para Hadot, Foucault empreenderia uma leitura utilitarista da ética antiga porque desconsideraria a influência do conhecimento cosmológico sobre o aperfeiçoamento ético dos indivíduos. Mais precisamente, Foucault teria refletidamente ignorado o fato de que a ultrapassagem de si fundamenta a terapia das paixões. Desta maneira, as interpretações de Foucault acerca da ética estoica recairiam em individualismo, pois obliterariam o caráter dialógico dos antigos exercícios filosóficos, os quais, segundo Hadot, paulatinamente estabeleciam a essencial comunicação entre o si mesmo e o Divino. De fato, para Hadot a vida consagrada à filosofia se fundamenta no amor pela Natureza Universal, de tal maneira que o afeto pelos outros seres racionais corresponderia à manifestação do Divino na alma daquele que busca pelo Bem. Entretanto, seria interessante problematizar e recontextualizar esta crítica proposta por Hadot, já que Michel Foucault também parece conceber que a felicidade depende da interação entre o si mesmo e o outro, isto é, para Foucault a relação com o outro faria parte do cotidiano daqueles que se dedicam ao governo de si mesmos. Com efeito, segundo Foucault, a alegria que se tem consigo não corresponderia a um sentimento egoísta, já que a paixão política e a vida estilizada seriam despertadas na ocasião do amor ou da amizade e, por conseguinte, compartilhadas na instância da sociabilização.

Por certo, Foucault privilegia os exercícios de auto-subjetivação, os quais manifestam a relação entre criticidade e autarquia, ao interpretar a filosofia antiga por meio da estética da existência. Contudo, isso não significa que Foucault teria desconsiderado a importância do cosmos para os exercícios filosóficos e, assim como

supõe Hadot, transformado o si mesmo em fundamento ético. Pelo contrário, Foucault parece destinar especial atenção à articulação helenístico-romana entre o si mesmo e o cosmos justamente porque percebe a dimensão social do conhecimento cosmológico no cinismo e no estoicismo, pois para estas filosofias a sociabilidade permite que o indivíduo adquira uma perspectiva mais detalhada do seu lugar no mundo. Talvez seja possível afirmar que, através de sua análise do cosmopolitismo helenístico-romano, Foucault se afaste das interpretações que unem e diluem o si na totalidade, as quais estariam atreladas às conversões do cuidado de si platônico, neoplatônico e cristão.<sup>105</sup> De acordo com Foucault, no período helenístico-romano o cuidado de si “constituiu, assim, uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e, até mesmo, a instituições.” (FOUCAULT, 2011b, p.50) Por conseguinte, parece que Foucault compreende a dimensão social dos exercícios cínicos e estoicos como uma maneira de percorrer o cosmos e de realizar a vida conforme a natureza. Se o conhecimento da natureza for assim interpretado por Foucault, então o acesso ao cosmos, por oposição a Pierre Hadot, não corresponderá a uma atividade transcendental. Desse modo, talvez seja possível afirmar que Foucault, ao se afastar da cosmologia unitiva e divinizadora desenvolvida por Hadot, nos conduz, a partir do acesso social ao cosmos, a uma percepção plural da totalidade.

### **3.6. Para além do si mesmo: o(s) outro(s)**

A interpretação de Foucault não parece negligenciar a importância do cosmos para as práticas filosóficas do período helenístico-romano. Entretanto, diferentemente de Pierre Hadot, Foucault compreende a grandeza d'alma como um exercício social que insere o indivíduo no cosmos ao invés de destacá-lo por meio de uma privilegiada identificação com a Natureza Universal. A relação com o outro, no caso de Foucault,

---

<sup>105</sup> Para Foucault, a conversão platônica ou neoplatônica é um ato de reminiscência transcendental e circular: “(...) ter acesso à verdade é ter acesso ao próprio ser, acesso este em que o ser ao qual se tem acesso será, ao mesmo tempo e em contraponto, o agente da transformação daquele a que ele tem acesso. É este o círculo platônico ou, em todo caso, o círculo neoplatônico: conhecendo a mim mesmo, acedo a um ser que é a verdade, e cuja verdade transforma o ser que eu sou, assimilando-me a Deus. A *homoiôsis tō theō* aí está presente.” (FOUCAULT, 2010, p.173) A conversão cristã consiste em um ato de retorno a si cuja finalidade é a renúncia de si mesmo: “a renúncia a si é um dos eixos fundamentais do ascetismo cristão. Quanto à mística cristã, sabemos que também ela, se não inteiramente comandada, absorvida, é pelo menos atravessada pelo tema do eu que se aniquila em Deus, perdendo sua identidade, sua individualidade, sua subjetividade em forma de eu, por uma relação privilegiada e imediata com Deus.” (FOUCAULT, 2010, p.224)

não parece ser experienciada através do acesso ao ideal transcendental de sabedoria, o qual corresponde ao divino. Nesse sentido, por oposição a Hadot, a relação com o outro decorreria da criação de vínculos distintos, complexos e múltiplos com os demais entes que participam do mundo. Segundo Foucault, a exercitação do cuidado de si provoca e é provocada pelo amor à diferença e à distância do outro com o qual nos relacionamos de múltiplas maneiras, e pela distinção concernente à constituição da própria vida, cujo caráter estético se deve à tentativa de elaborar estilos de vida resistentes ao modo de vida vigorante. Diversamente, para Pierre Hadot o amor pelo universo, o qual é desencadeado na ocasião da percepção estética, condiciona o afeto pelos demais seres que participam do mundo, principalmente pelos outros homens, pois o acesso ao ideal transcendental do divino permite que o fundamento da humanidade seja desvelado. Assim, a descoberta da natureza humana desencadeia vínculos igualitários, simples e unitivos; ou seja, as alianças afetivas se estabelecem em vista da igualdade e da proximidade entre o si mesmo e o outro. Por conseguinte, talvez possamos formular a hipótese de que para Hadot a curiosidade pelo outro seria despertada em razão da identidade ou identificação entre o si e o outro; ao passo que para Foucault a curiosidade pelo outro seria excitada em virtude da diferença que constantemente distancia o si do outro, pois toda tentativa de aproximação do si mesmo em relação ao outro os transforma de modo a restabelecer a distância entre eles. Isso significa que para Foucault o amor não se caracterizaria, como em Hadot, pela fusão entre o si e o outro, mas pelo paradoxo relativo à proximidade que distancia, a qual complexifica as relações na medida em que as multiplica ao invés de reduzi-las à unidade da Razão.

De acordo com Michel Foucault, o estudo da natureza é extremamente importante para o estoicismo. De fato, a interação social e reflexiva com o cosmos permite que os indivíduos se liberem de si mesmos, ou seja, que atinjam a autarquia em relação a certas atitudes servis, muitas vezes impregnadas no comportamento por hábitos e costumes socioculturais que precisam ser rompidos ou reinventados a fim de se combater a pior das servidões, a servidão a si mesmo.<sup>106</sup> O conhecimento estoico da

---

<sup>106</sup> Foucault, ao explicar Sêneca, afirma: “(...) ser escravo de si mesmo (*sibi servire*) é a mais grave, a mais pesada (*gravíssima*) de todas as servidões. Em segundo lugar, é uma servidão assídua, isto é, ela pesa sobre nós sem cessar. Dia e noite, diz Sêneca, sem intervalo e sem descanso (*intervalum, commeatus*). Terceiro, ela é inelutável. E ‘inelutável’ não significa, como veremos, que seja absolutamente insuperável. De todo modo, é inevitável e ninguém está dela dispensado: é daí que sempre partimos. Entretanto, pode-se lutar contra essa servidão que é tão pesada, tão assídua, na qual não se encontra remissão e que nos é de toda maneira imposta.” (FOUCAULT, 2010, p.244)

natureza é concebido por Michel Foucault como um exercício que constitui o conjunto de atividades vinculadas ao preceito do cuidado de si. Portanto, o conhecimento do cosmos consiste em uma atividade que é capaz de modificar o si mesmo de modo a constitui-lo crítica e criativamente. A interpretação de Foucault acerca do estudo da natureza parece bastante diversa da desenvolvida por Pierre Hadot, já que, no caso dos exercícios espirituais, a natureza deve ser teorizada para que os indivíduos se desprendam de seus limites materiais e atinjam a perfeição divina. Hadot compreende que a servidão em relação a si mesmo está atrelada ao egoísmo humano, o qual decorre das extravagâncias de um *eu* que não se percebe como parte substancial do cosmos, ou seja, que não percebe a essencialidade da relação entre a universalidade da Natureza e a razão humana. Para Foucault o estudo da natureza, no que diz respeito à filosofia estoica, é capaz de conduzir o indivíduo à perspectiva da totalidade do mundo. Contudo, a experiência dessa totalidade não decorre de um processo de transcendência através do qual o indivíduo recusa a materialidade e se afasta das peculiaridades deste mundo para se aproximar do outro mundo, a saber, daquele no qual as ideias transcendentais da razão vigoram plenamente:

Alcancamos o ponto de onde o próprio Deus vê o mundo e, sem jamais termos verdadeiramente nos desviado *deste mundo*, vemos o mundo a que pertencemos e, por conseguinte, poderemos ver a nós mesmos *neste mundo*. O que nos permitirá esse olhar, que assim obtemos pelo movimento de recuo em relação a este mundo e de subida até o topo do mundo de onde se abrem os segredos da natureza? (FOUCAULT, 2010, p.248, grifo nosso)

O movimento que incitaria a visão do mundo, conforme a leitura que Foucault empreendeu acerca do estoicismo, parece possuir, com efeito, um estatuto estético que se manifestaria como o eixo articulador entre a subversão ética e a resistência política, na medida em que conhecer o mundo corresponderia a percorrê-lo através da criação de amizades ou amores refletidos que seriam capazes de nos abrir a perspectiva crítica da pluralidade que se vincula à natureza ao invés de nos conduzir à ideia da unidade da Razão universal. Para Pierre Hadot a servidão a si mesmo é superada quando a essencialidade da identificação entre o *logos* humano e o *logos* divino é revelada àquele que se dedica à filosofia. (HADOT in: ÉPICTÈTE, 2000, p.45-46) Diferentemente, Foucault parece compreender que a servidão a si é combatida na instância da exercitação de uma relação ‘outra’ para com o outro, de caráter imanente e



transfigurador, pois para ele o principal elemento da prática de si helenístico-romana concerne à constante tentativa de transformar o si mesmo naquilo que ele jamais foi: “tornarmo-nos o que nunca foi, esse é, penso eu, um dos mais fundamentais elementos ou temas dessa prática de si.” (FOUCAULT 2010, p. 87). Nesse sentido, o outro enquanto diferente do si mesmo, e não substancialmente idêntico a ele, seria indispensável à cultura de si.<sup>107</sup> Assim, Foucault parece propor que o acesso ao cosmos é, sobretudo, social, já que os laços com o mundo seriam estabelecidos por meio da complexa relação entre o amor por si mesmo e o amor pelo outro. A transfiguração de si no mundo se daria através de conexões interindividuais, as quais seriam capazes de transformar o si mesmo, o outro e o próprio mundo. Mais precisamente, de acordo com as interpretações de Foucault, o cuidado do outro seria indissociável do cuidado de si helenístico-romano, no sentido de que a integração social do si mesmo à natureza desencadearia transmutações imanentes e transfiguradoras no que concerne aos entrecruzamentos entre o si e os outros: trata-se de propor a hipótese, a ser desenvolvida em estudo posterior, de que a ética do cuidado de si pode ser entendida em termos de uma ética dos amantes.

De modo geral, a ética do cuidado de si equivaleria ao que se poderia denominar como ética dos amantes porque (1) o processo criativo em torno da constituição de si mesmo se faz através da relação afetiva com os outros; (2) esse vínculo amoroso é crítico, já que transforma a vida e, por conseguinte, a circunstância sociocultural daqueles que se envolvem em tal coexistência afetiva; (3) o enlace pedagógico ou o aspecto formador do cuidado de si helenístico-romano deixa de se restringir à interação institucional entre o mestre e o discípulo, pois as diversas experiências amorosas e amistosas podem se tornar exercícios filosóficos; e porque (4) os elos sociais, na medida em que se estabelecem em virtude do amor por si e pelo outro, subvertem e transgridem a institucionalidade moral ou política, isto é, esses laços deixam de se limitar pelo

---

<sup>107</sup> Frédéric Gros, ao comentar *A Coragem da Verdade* (1984), curso dedicado ao movimento cínico, explica que Foucault “abandona, riscando-o do manuscrito, o tema do ‘idêntico’ ou do ‘mesmo’, que havia consignado como um dos grandes significados tradicionais da verdade – que se encontra no cerne da nossa cultura filosófica. Mas ele pretende precisamente salientar, em 1984, que a marca do verdadeiro é a alteridade: o que faz a diferença no mundo e as opiniões dos homens, o que obriga a transformar seu modo de ser, aquilo cuja diferença abre a perspectiva de um mundo outro a construir, a sonhar. (...) Foucault pôde assim escrever estas palavras, que não terá tempo de pronunciar, mas que são as últimas que ele rabiscou na última página do manuscrito do seu último curso: ‘Mas aquilo em que gostaria de insistir para terminar é o seguinte: não há instauração da verdade sem uma posição essencial da alteridade; a verdade nunca é a mesma; só pode haver verdade na forma do outro mundo e da vida outra’” (GROS in: FOUCAULT, 2011d, p.316)

respeito a códigos morais e pela busca por status político. Logo, a prática do cuidado de si concerniria a um exercício de sociabilização que não é condicionado por um ideal de mundo perfeito ou de vida autêntica. Pelo contrário, as diversas e incessantes experiências refletidas de amizade ou de amor permitem que o si mesmo se torne sempre outro, modificando criativamente a própria vida e a circunstância social e cultural na qual se insere. De acordo com Salma Tannus, no período helenístico-romano:

(...) cuidar-se não se circunscreve ao vínculo dual e amoroso entre mestre e discípulo, expande-se aos círculos de amizades (e sabemos quanto o tema da amizade é importante nas filosofias helenistas), de parentesco, de profissão, quer em formas individuais (cartas, aconselhamentos, confidências), quer institucionalizadas e coletivas (escolas, comunidades etc). (TANNUS, 2011, p.76)

Para Foucault a sociabilidade do cuidado de si helenístico-romano permite a transformação ética do si mesmo, pois desencadeia uma crítica de caráter social e cultural cuja finalidade é resistir à circunstância na qual se vive. De acordo com Edson Passetti, os estoicos resistem na medida em que afirmam o cosmopolitismo e os epicuristas ao expressarem aversão à sociedade e à política por meio da criação, entre amigos, de comunidades secretas, isto é, estoicos e epicuristas “estavam construindo resistências ao mundo em transformação, ao mundo imperial que se formava, aos dilemas do indivíduo na multidão cada vez menos capaz de viver a liberdade, homens desgarrados ou desgarrando-se.” (PASSETTI, 2003, p.64-65) Por conseguinte, a amizade se tornaria a base da sociabilidade ou da sociabilização no período helenístico-romano, isto é, as relações sociais de diversas instâncias passam a ser pensadas e praticadas enquanto amizade. Conforme explica Sêneca, para os estoicos, por exemplo, até mesmo a paixão amorosa depende da *philia* ou *amicitia*: “a paixão amorosa tem indubitavelmente algo de semelhante com a amizade, a ponto de a podermos considerar uma amizade levada até à loucura.” (SÊNECA, 2004, Carta 9, p.24)<sup>108</sup> Nesse sentido, em distinção ao cuidado de si socrático-platônico, a amizade, no contexto helenístico-romano, não se restringe ao vínculo pedagógico e não é concebida como um fim social que decorre da equilibrada divisão de tarefas distribuídas hierarquicamente pelo filósofo-rei. A amizade helenístico-romana é ao mesmo tempo exercício ético e

---

<sup>108</sup> “O amor depende da amizade. (...) Entre os sábios, racionais e amigos, sua comunidade de mulheres deve ser de livre escolha de parceiros a fim de que se amem as crianças com igual amor paternal e se evite o ciúme procedente do adultério, o que pode ser visto como procedência que inspirará modernamente os libertários de um modo geral.” (PASSETTI, 2003, pp.62-63)

resistência política. Foucault, diferentemente de Hadot, compreende que o relacionamento com o mundo ou com a natureza no estoicismo se estabelece em primeiro lugar e, acima de tudo, através das ricas e complexas interações com os outros. De fato, a amizade, na medida em que faz parte do conjunto de práticas do cuidado de si, continua a ter um caráter formador. Contudo, os conselhos do amigo buscam preparar os indivíduos para suportar autárquica e tranquilamente as diferentes circunstâncias da vida, seus infortúnios e suas fortunas. Não se trata mais, “como no *Alcibíades*, de formar o indivíduo para tornar-se um bom governante” (FOUCAULT, 2010, p.85), trata-se de preparar o indivíduo para ser um bom cidadão do mundo.<sup>109</sup>

Com efeito, o acesso social ao cosmos não exclui os exercícios de meditação. Entretanto, a meditação estoica, de acordo com Foucault, não consiste em uma concentração abstrata e transcendental em torno da alma e do mundo, mas se volta à maneira pela qual a alma se articula ao corpo, aos bens e ao amor. O conhecimento é um exercício meditativo que ao mesmo tempo influencia e é influenciado pelas técnicas dietéticas, econômicas e eróticas. De modo geral, Foucault nos mostra que, para os estoicos, meditar sobre si é meditar sobre a natureza, ou seja, atentar para si é atentar para o modo pelo qual nos relacionamos com os outros e, sendo assim, com o mundo. Portanto, o conhecimento de si mesmo e o conhecimento do mundo são incitados pela mescla entre sociabilidade e recolhimento meditativo.<sup>110</sup> Os conselhos dos amigos orientam as meditações do indivíduo que, ao refletir sobre os diferentes modos de interagir com o contexto social e cultural no qual vive, acessa a verdade relativa à

---

<sup>109</sup> “Considere quem você é: em primeiro lugar um ser humano, o qual não tem nada mais urgente do que o propósito moral, subordina tudo mais a isso e se mantenha livre da escravidão e da subordinação. (...) Além disso, você é um cidadão do mundo e uma parte dele (...).” [Σκέψαι τίς εἶ. τὸ πρῶτον ἄνθρωπος, τοῦτο δ' ἔστιν οὐδὲν ἔχων κυριώτερον προαιρέσεως, ἀλλὰ ταύτη τὰ ἄλλα ὑποτεταγμένα, αὐτὴν δ' ἀδοῦλεuton καὶ ἀνυπότακτον. (...). ἐπὶ τούτοις πολίτης εἶ τοῦ κόσμου καὶ μέρος αὐτοῦ (...).] (EPICTETO, 59Q, L&S, 2009, p.363 e p.364, Vol.2, tradução nossa)

<sup>110</sup> Ademais, é importante notar que Foucault não caracteriza a solidão relativa aos exercícios estoicos de meditação, retiro ou recolhimento como momentos nos quais o indivíduo se concentra somente em si mesmo de modo a fechar-se inteiramente ao outro da amizade. O *outro* sempre é aludido nas descrições de Foucault, já que as cartas de Sêneca e Marco Aurélio, por exemplo, consistem em meditações incitadas pelo amigo que procura por auxílio ou pelo amigo que se quer auxiliar. Faz-se interessante ressaltar também que no caso dos exercícios espirituais, assim como interpretados por Pierre Hadot, a solidão plena jamais seria vivenciada, pois, em essência, o si mesmo nada mais é do que o *Outro*. Para Hadot o recolhimento meditativo, a percepção estética e as relações sociais correspondem a diferentes maneiras pelas quais o amor ao Universal se manifesta na instância das atividades humanas. (HADOT, 2010, pp.315-318)

multiplicidade da natureza e simultaneamente a verdade concernente à dimensão de sua própria existência.

E é isso o que nos permite, uma vez que tenhamos chegado a esse ponto, não somente descartar, desqualificar todos os falsos valores, todo o falso comércio no interior do qual estávamos presos, mas também tomar a medida do que somos efetivamente sobre a terra, a medida de nossa existência – dessa existência que é apenas um ponto, um ponto no espaço e um ponto no tempo -, de nossa pequenez. (...) Vemos que esse grande percurso da natureza servirá, não para nos arrancar do mundo, mas para nos permitir apreender a nós mesmos lá onde estamos. (...) pontualizarmo-nos no sistema geral do universo: é essa liberação que efetua realmente o olhar que podemos lançar sobre o sistema inteiro das coisas da natureza. (FOUCAULT, 2010, pp.248-249)

Sendo assim, em vista destas rápidas indicações, somos capazes de perceber que, possivelmente, para Hadot a relação com o outro é caracterizada como o afeto puro e fusional, ou melhor, como o amor ao universal, o qual é despertado no âmbito da percepção estética cuja finalidade é aceder à Razão no tempo e no espaço. Diferentemente, para Foucault a relação com o outro no contexto das técnicas de si parece possuir um caráter imanente e se referir a coexistências criativas que, ao mesmo tempo, despertam e são despertadas pela resistência em relação a códigos éticos, políticos e sociais que não supõem e nem permitem formas outras e distintas de viver ou de se relacionar para além dos padrões normativos socialmente aceitos. Com base nisso, acreditamos que o atual estudo nos remete à interrogação concernente a maneira pela qual Foucault e Hadot articulam a experiência estética do amor ou da amizade à ética e à política e, desse modo, compreendem a relação entre os indivíduos e a comunidade social, e isso não só no que tange aos antigos, mas também no que se refere às implicações filosóficas da estética da existência e dos exercícios espirituais na hodiernidade. Evidentemente, a questão desenrolada ao termo desta Dissertação exige o desenvolvimento de novas pesquisas, nas quais procuraremos inquirir qual seria o estatuto das relações sociais ou da convivência comunitária no que condiz à atitude universal referente aos exercícios espirituais e à criatividade crítica concernente à estética da existência.

Levando em consideração as implicações contemporâneas das reflexões de Hadot e de Foucault sobre a filosofia dos antigos, pretendemos em pesquisa futura discutir a hipótese de que (1) a Razão Universal corresponderia, no caso de Pierre Hadot, ao fundamento moral de uma comunidade operante, organizada e mantida por

meio de poderes cuja autoridade é consagrada à legitimidade institucional de saberes sobre a condição humana; e de que (2) a autarquia estética, no caso de Michel Foucault, poderia ensejar a constituição de diversas e fugidias coexistências sociais, estimuladas pela experiência ético-política de amizades ou de amores anárquicos, isto é, de vínculos afetivos que se pretendem resistentes à operância institucional e normalizadora dos poderes, os quais se exercem em articulação a saberes que esperam consolidar cabalmente a verdade sobre a natureza humana. Nesse sentido, gostaríamos de problematizar as diferenças entre duas perspectivas acerca da convivência social para, subsequentemente, interrogar o teor das tensões políticas que estas concepções desencadeariam no âmbito de sua efetividade prática.

Deveras, as conclusões apresentadas nesta Dissertação não esgotam os numerosos aspectos que abarcam o debate entre Pierre Hadot e Michel Foucault. Pelo contrário, a presente investigação parece encetar uma discussão ainda mais complexa, na medida em que o questionamento relativo à forma pela qual Hadot e Foucault concebem os vínculos de amizade ou de amor nos incita a vislumbrar o agonismo ético-político entre duas perspectivas distintas acerca da relação com o outro, as quais percorreriam a história da arte e da filosofia através da contraposição entre o modelo universal que prescreve a ultrapassagem de si e a atitude crítica que enseja a transgressão dos limites atrelados às instituições político-morais vigentes na sociedade. Portanto, faz-se importante ressaltar que as ponderações acerca da concepção estético-ética do si mesmo, tal como deslindadas nesta Dissertação, constituem a pedra de toque para o desenvolvimento de futuras reflexões referentes à dimensão política dos exercícios espirituais e das técnicas de si. Com efeito, trata-se de indagar, doravante, em que medida as distintas compreensões de Pierre Hadot e de Michel Foucault acerca da estética da amizade seriam capazes de nos conduzir à percepção de uma história concernente às relações agonísticas entre a política dos deveres e a ética do cuidado de si.

## Apêndice

### *Reflexões sobre a noção de “cultura de si”<sup>111</sup>*

Tradução e notas

Cassiana Lopes Stephan (mestranda em Filosofia pela UFPR)

Luciane Boganika (doutoranda em Letras pela UFPR)

#### **Nota Introdutória**

A nossa tradução decorre do interesse em estudar os pormenores do diálogo entre Pierre Hadot e Michel Foucault no que concerne à Antiguidade filosófica. De fato, a comunicação “Reflexões sobre a noção de ‘cultura de si’” diz respeito ao texto que enseja e fundamenta o desenvolvimento desta pesquisa, iniciada no ano de 2013. Na ocasião, desconhecíamos a existência de uma tradução para o português da obra *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, na qual encontramos dois textos de Pierre Hadot explicitamente dedicados a Michel Foucault, a saber, “Un dialogue interrompu avec Michel Foucault: Convergences et Divergences” (HADOT, 1993, pp. 305-311) e “Refléxions sur la notion de ‘culture de soi’”. Estes textos foram elaborados após a prematura morte de Michel Foucault e neles Pierre Hadot pretendia dar continuidade a uma complexa conversa que se desencadeou no decorrer das investigações foucaultianas em relação às antigas asceses filosóficas, pois em diversas ocasiões Foucault se referiu aos estudos de Pierre Hadot sobre os exercícios espirituais. (FOUCAULT, 2011b, p.49; FOUCAULT, 2010, pp. 194, 262, 347 e 375)

Com efeito, optamos por traduzir apenas a comunicação “Refléxions sur la notion de ‘culture de soi’” em virtude da riqueza filosófica e filológica que este texto apresenta, já que nele Pierre Hadot desenvolveu uma interessante articulação entre os principais autores do período helenístico-romano e as análises de Foucault acerca do *cuidado de si [epiméleia heautoû]*, através da elaboração de duas críticas concernentes ao modo pelo qual Foucault interpretou a *terapia das paixões [therapeuein]* e a *ultrapassagem de si [megalopsuchia]* na filosofia estoica.

---

<sup>111</sup> HADOT, P. “Réflexions sur la notion de ‘culture de soi’”. In: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 1993, p.323-332.

O livro *Exercices Spirituels et Philosophie Antique* foi primeiramente publicado em 1981 e reeditado em 1987. A edição utilizada nesta pesquisa corresponde ao ano de 1993, a qual foi revisada e aumentada através do acréscimo de algumas entrevistas, comunicações e artigos de Pierre Hadot, entre eles aqueles dedicados a Michel Foucault. O trabalho de tradução se sucedeu em consonância à elaboração de notas nas quais indicamos os excertos referenciados por Pierre Hadot no decorrer desta importante comunicação, apresentada em um encontro internacional sobre a filosofia de Michel Foucault no ano de 1988. Ademais, tendo em vista a recente publicação da edição brasileira da obra *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, apontamos e discutimos as diferenças de opção no que concerne a nossa versão e à tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira.<sup>112</sup>

### **Reflexões sobre a noção de “cultura de si”\***

M. Foucault evocou, no prefácio de *O Uso dos Prazeres*<sup>113</sup> e em um capítulo do *Cuidado de si*<sup>114</sup>, meu artigo “Exercícios espirituais” [*Exercices spirituels*], publicado no *Annuaire de la V<sup>e</sup> Section de l'École Pratique des Hautes Études*, nos anos de 1975-1976, e reproduzido em meu livro *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga* que, publicado em 1981, acaba de ser reeditado em 1987. A descrição que eu dava, neste artigo, da filosofia antiga como arte de viver, como estilo de vida, como maneira de vida, o esforço que eu fazia também, neste estudo, para explicar porque a filosofia moderna esquecera esta tradição e tornara-se quase exclusivamente um discurso teórico, a ideia que delineava, e que em seguida desenvolvi no meu livro *Exercícios espirituais*, a ideia segundo a qual o cristianismo recuperou, à sua maneira, certas técnicas dos

---

<sup>112</sup> HADOT, P. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014a, p.291-300.

\* Publicado originalmente em *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11, janvier 1988*, Paris, Seuil, “Des Travaux”, 1989, pp.261-270.

<sup>113</sup> No prefácio ao *Uso dos Prazeres*, Foucault explica que os livros de Pierre Hadot foram extremamente importantes para o desenvolvimento de suas investigações em relação à Antiguidade: “o perigo era também o de abordar documentos por mim mal conhecidos. Corria o risco de submetê-los, sem me dar conta, a formas de análise ou a modos de questionamento que, vindos de outros lugares, não lhes convinham; os livros de P. Brown, os de P. Hadot e, em várias ocasiões, seus pareceres e as conversações que mantivemos, me foram de grande valia.” (FOUCAULT, 2012, p.14)

<sup>114</sup> Foucault faz referência ao livro de Hadot, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, no capítulo “A cultura de si mesmo”, do último volume da *História da Sexualidade* (Cf. FOUCAULT, 2011b, p.49, nota 3).

exercícios espirituais praticados na Antiguidade, tudo isto, parece-me, reteve a atenção de M. Foucault.<sup>115</sup>

Gostaria de apresentar aqui certas observações destinadas a especificar, para além desta convergência, as diferenças de interpretação e, finalmente, de opção filosófica que nos separavam e que teriam podido alimentar um diálogo que, infelizmente, a morte prematura de M. Foucault rapidamente interrompeu.

M. Foucault descreve com precisão, em *O Cuidado de si*, o que ele chama de “práticas de si” sustentadas pelos filósofos estoicos na Antiguidade: o cuidado de si mesmo, o qual, por sinal, só pode ser realizado sob a direção de um guia espiritual, a atenção ao corpo e à alma que implica este cuidado de si mesmo, os exercícios de abstinência, o exame de consciência, a filtragem das representações e finalmente a conversão em direção a si, a posse de si. M. Foucault concebe estas práticas como “artes da existência” e “técnicas de si”. E é bem verdade que, na Antiguidade, falava-se a respeito da “arte de viver”. Mas, parece-me que a descrição que M. Foucault dá àquilo que eu nomeara “exercícios espirituais”, e que ele prefere chamar de “técnicas de si”, está demasiadamente centrada no “si”, ou, ao menos, sobre certa concepção de si.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> As obras de Hadot estudadas por Foucault correspondem ao livro *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, mas também ao artigo apresentado em 1953 no Congresso de Filosofia de Bruxelas, no qual Hadot discute a noção de conversão, a saber, “*Epistrophé et metanoia dans l’histoire de la philosophie*”. (HADOT, 1993, p.305)

<sup>116</sup> Na tradução para o português, desenvolvida por Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira, este trecho do texto de Pierre Hadot aparece da seguinte forma: “Parece-me, porém, que a descrição que M. Foucault realiza do que eu havia denominado ‘exercícios espirituais’, e que ele prefere chamar de ‘técnicas de si’, está demasiadamente centrada sobre o ‘si’ [soi] ou, ao menos, sobre certa concepção do eu [soi].” (HADOT, 2014a, p.292) Como é possível perceber, os autores traduzem indistintamente “soi” por “si” e por “eu”, isto é, eles não tornam explícita a diferença de uso, tanto gramatical quanto histórico-filosófico, entre o pronome reflexivo da terceira pessoa (soi), o pronome reflexivo da primeira pessoa (moi) e o pronome pessoal (je). O mesmo acontece em outros momentos da tradução de Flavio e Loraine, por exemplo: “‘A melhor parte de si’ é, portanto, finalmente, um eu [soi] transcendente’.” (HADOT, 2014a, p.293) Por um lado, do ponto de vista gramatical, o termo em português que mais se aproxima ao francês “soi” consiste no “si”, pronome reflexivo da terceira pessoa. Por outro lado, do ponto de vista histórico-filosófico, faz-se importante ressaltar a distinção entre esses termos em virtude da especificidade que a noção de “si” possui na Antiguidade. O “si” (soi) dos antigos exercícios de filosofia é muito diferente do “eu” (je-moi) unificado, completo e introspecto da modernidade filosófica. Em “*L’individu dans la cité*”, Jean-Pierre Vernant classifica três formas de indivíduo que percorrem a história da filosofia, dos antigos aos modernos. Vernant distingue entre o *indivíduo*, o *sujeito* e o *eu*. O *indivíduo* corresponde à experiência do “si” nos grupos dos quais faz parte, isto é, ao seu valor e papel nos diversos espaços sociais que ocupa. O *sujeito* diz respeito ao nível de individualidade que se manifesta quando o “si” fala, em seu próprio nome, sobre seu valor e papel nos diferentes enquadramentos comunitários dos quais participa. Por fim, a experiência de individualidade articulada ao *eu* corresponde ao nascimento da intimidade, da interioridade e da autenticidade de um “si” que deixa de *se experimentar em relação ao mundo*, e passa a experimentar o mundo *em relação ao eu*. Segundo Vernant, a Grécia clássica e



Notavelmente, Foucault apresenta a ética do mundo greco-romano como uma ética do prazer que se obtém em si mesmo: “A essa espécie de prazeres violentos, *incertos e provisórios*, o acesso a si é suscetível de substituir uma forma de prazer que, na serenidade e para sempre, se tem consigo mesmo.”<sup>117</sup> E ele cita, para ilustrar sua proposta, a Carta XXIII de Sêneca na qual está em questão a alegria que se encontra em si mesmo, exatamente na melhor parte de si mesmo.<sup>118</sup> Mas, de fato, devo dizer que existe muita inexatidão nesta apresentação das coisas. Na carta XXIII, Sêneca opõe explicitamente *voluptas* e *gaudium*, o prazer e a alegria, então, não se pode falar acerca da alegria, do mesmo modo que faz Foucault, como uma “outra forma de prazer.”<sup>119</sup> Não se refere somente a uma questão de palavras, embora os estoicos tenham

---

helenística não teve a experiência da intimidade ou do “eu”. Vernant compara esses três níveis de individualidade a gêneros literários: “o indivíduo corresponderia à biografia, no sentido em que, por oposição à narrativa épica ou histórica, a biografia se centra sobre a vida de uma personagem singular; ao sujeito corresponderia a autobiografia ou as Memórias quando o indivíduo conta, por si mesmo, sua própria carreira de vida; e ao eu corresponderiam as confissões e os diários íntimos, onde a vida interior, a pessoa singular do sujeito, na sua complexidade e sua riqueza psicológica, sua relativa incomunicabilidade, formam o conteúdo da escrita. Os gregos, a partir da época clássica, conheceram certas formas da biografia e da autobiografia. (...) não há, na Grécia clássica e helenística, nem as confissões e nem os diários íntimos – isso é impensável – como também, observava G. Minsch e o confirma A. Momigliano, a caracterização do indivíduo na autobiografia grega ignora a ‘intimidade do eu’.” (VERNANT, 2011, p.216, tradução nossa) Ademais, para Foucault, a categoria de indivíduo é frequentemente invocada, em diferentes épocas, para explicar fenômenos bastante diversos: “de fato, convém distinguir três coisas: a atitude individualista, caracterizada pelo valor absoluto que se atribui ao indivíduo em sua singularidade e pelo grau de independência que lhe é atribuído em relação ao grupo ao qual ele pertence ou às instituições das quais ele depende; a valorização da vida privada, ou seja, a importância reconhecida às relações familiares, às formas de atividade doméstica e ao campo dos interesses patrimoniais; e, finalmente, a intensidade das relações consigo, isto é, das formas nas quais se é chamado a se tomar a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se, e promover a própria salvação.” (FOUCAULT, 2011b, p.48) A partir dessas considerações, talvez seja possível afirmar, como explica Vernant, ao citar a fórmula de Groethuysen, que o “si” da antiguidade clássica e helenística apreende a si mesmo como um *ele* e não como um *eu*. (VERNANT, 2011, pp.226-227) De acordo com Vernant, “a existência é primeira em relação à consciência de existir. Como comumente se nota, o *cogito ergo sum*, ‘eu penso logo existo’, não tem nenhum sentido para um grego.” (VERNANT, 2011, p.225, tradução nossa; Cf. também DAVIDSON, 2006, pp.134-137) Sendo assim, optamos por traduzir, em todos os momentos, o pronome “soi” por “si” e o pronome “je” ou o pronome “moi” por “eu”.

<sup>117</sup> FOUCAULT, 2011b, p.71.

<sup>118</sup> “Só atinge o ponto supremo quem sabe em que consiste a verdadeira satisfação, quem não deixa a sua felicidade ao arbítrio dos outros. (...) O que tens a fazer antes de mais, caro Lucílio, é aprender a ser alegre (*gaudere*). Estás a pensar que eu te quero privar de muitos prazeres (*voluptates*) ao afastar de ti os bens fortuitos, ao entender que devemos subtrair-nos ao doce canto das sereias que é a esperança? Pelo contrário, o meu desejo é que nunca te falte alegria (*laetitia*).” (SÊNECA, 2004, Carta 23, p.84; SENECA, 1965, *Ep.23*, 2 e 3)

<sup>119</sup> “Esse prazer para o qual Sêneca emprega em geral os termos *gaudium* ou *laetitia* é um estado que não é acompanhado nem seguido por nenhuma perturbação no corpo e na alma; ele é definido pelo fato de não ser provocado por nada que seja independente de nós e que, por conseguinte, escapa ao nosso poder; ele nasce de nós e em nós mesmos. Ele é igualmente caracterizado pelo fato de que não conhece gradação nem mudança, mas que é dado ‘por inteiro’, e uma vez dado, nenhum acontecimento exterior pode atingi-

atribuído uma grande importância a elas e tenham distinguido cuidadosamente entre *hèdonè* e *eupathéia*, precisamente entre o prazer e a alegria (reencontraremos a diferença em Plotino<sup>120</sup> e em Bergson, este último vinculando a alegria à criação<sup>121</sup>). Não, não se trata somente de uma questão de vocabulário: se os estoicos mantêm a palavra *gaudium*, a palavra “alegria”, é precisamente porque eles recusam introduzir o princípio do prazer na vida moral. A felicidade para eles não consiste no prazer, mas na

---

lo. E nisso, essa espécie de prazer pode opor-se, traço por traço, ao que é designado pelo termo de *voluptas*; este designa um prazer cuja origem deve ser colocada fora de nós e nos objetos cuja presença não nos é assegurada.” (FOUCAULT, 2011b, p.71)

<sup>120</sup> Na obra *O que é Filosofia antiga?*, na seção dedicada a Plotino e Porfírio, Pierre Hadot cita uma passagem das *Eneades* [VI, 7.34], na qual Plotino distingue entre o prazer e a alegria: “‘(...) quando a alma não tem mais consciência de seu corpo, nem que se encontra neste corpo e ela não diz mais que é diferente Dele: homem ou animal ou ser ou tudo (pois olhar as coisas é, de alguma maneira, fazer diferenças, e, por outro lado, ela não tem prazer em voltar-se para elas nem em desejá-las; mas, depois de tê-lo buscado, quando Ele está presente, vai a Seu encontro e é para Ele que ela olha em vez de para si mesma, e ela não tem prazer em ver quem é, ela que olha) porquanto certamente ela não trocaria nenhuma de todas as outras coisas por Ele, mesmo se lhe fosse dado o céu inteiro, pois sabe que nada há de mais precioso e melhor que Ele [...] (pois lá engano nenhum é possível: encontrar-se-á onde mais verdadeiramente o verdadeiro? E o que ela diz, portanto: ‘É Ele!’’, é mais tarde que o pronuncia, agora é seu silêncio que o diz, e, plena de alegria (*eupathoûsa*), não se engana, precisamente porque plena de alegria (*eupatheî*); e nada diz, não por causa do prazer (*gargalizoménou*) que lhe acomete o corpo, mas porque ela se transformou naquilo que era outrora quando era feliz) [...] Se acontecesse que todas as coisas ao seu redor fossem destruídas, seria isso mesmo o que ela haveria de querer, contanto somente que estivesse com Ele: tão grande é a alegria (*eupatheîas*) que ela alcançou”.’ (HADOT, 2011, pp. 232-233)

<sup>121</sup> “Os filósofos que especularam sobre o significado da vida e sobre o destino do homem não observaram bem que a própria natureza se deu ao trabalho de informar-nos sobre isso: avisa-nos por meio de um sinal preciso que nossa destinação foi alcançada. Esse sinal é a alegria. Estou falando da alegria, não do prazer. O prazer não passa de um artifício imaginado pela natureza para obter do ser vivo a conservação da vida; não indica a direção em que a vida é lançada. Mas a alegria sempre anuncia que a vida venceu, que ganhou terreno, que conquistou uma vitória: toda grande alegria tem um toque triunfal. Ora, se levarmos em conta essa indicação e seguirmos essa nova linha de fatos, veremos que em toda parte há alegria, há criação: quanto mais rica é a criação, mais profunda é a alegria. A mãe que contempla seu filho, alegra-se, porque tem consciência de havê-lo criado, física e moralmente. Acaso o comerciante que desenvolve seus negócios, o fabricante que vê sua indústria prosperar, alegra-se por causa do dinheiro que ganha e da notoriedade que adquire? Evidentemente riqueza e consideração contam muito na satisfação que sente, porém lhe trazem mais prazeres do que alegria; a alegria verdadeira que ele desfruta é o sentimento de ter montado uma empresa que funciona, de ter dado a vida a algo. Pensem nas alegrias excepcionais, a do artista que realizou seu pensamento, a do cientista que descobriu ou inventou. Ouvirão dizer que esses homens trabalham pela glória e obtêm suas alegrias mais vivas da admiração que inspiram. Profundo erro! O homem dá importância aos elogios e às honrarias na exata medida em que não está seguro de ter obtido êxito. No fundo da vaidade há modéstia. É para tranquilizar-se que ele busca aprovação, e é para sustentar a vitalidade talvez insuficiente de sua obra que gostaria de cercá-la da calorosa admiração dos homens, como se coloca em estufa uma criança nascida prematuramente. Mas quem estiver seguro, absolutamente seguro de que produziu uma obra viável e duradoura, esse não tem mais o que fazer do elogio e sente-se acima da glória, porque é criador, porque sabe disso e porque a alegria que sente é uma alegria divina. Portanto, se em todos os âmbitos o triunfo da vida é a criação, não devemos supor que a vida humana tem sua razão de ser em uma criação que, diferentemente daquela do artista e do cientista, pode prosseguir a todo momento em todos os homens: a criação de si por si, o engrandecimento da personalidade por um esforço que extrai muito do pouco, alguma coisa do nada e aumenta incessantemente a riqueza que havia no mundo?” (BERGSON, 2009, pp.22-23)

virtude em si, a qual é por si mesma sua própria recompensa. Bem antes de Kant<sup>122</sup>, os estoicos quiseram preservar zelosamente a pureza da intenção da consciência moral.<sup>123</sup>

Em segundo lugar e, sobretudo, o estoico não encontra sua alegria no seu “eu”, mas, diz Sêneca, “na melhor parte de si”, no “bem verdadeiro”<sup>124</sup>, isto é, “na consciência voltada em direção ao bem, nas intenções que não têm outro objeto a não ser a virtude, as ações retas”<sup>125</sup>, ou seja, naquilo que Sêneca chama de razão perfeita<sup>126</sup>, ou ainda finalmente na razão divina<sup>127</sup>, já que, para ele, a razão humana nada mais é do que uma razão perfectível. A “melhor parte” de si é então, finalmente, um si transcendente.<sup>128</sup> Sêneca não encontra sua alegria em Sêneca, mas transcendendo

---

<sup>122</sup> Acerca da influência histórico-filosófica de Kant sobre Pierre Hadot: Cf. HADOT, P. “Mes livres et mes recherches”, in: *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, 1993, p.374; HADOT, P. “Qu’est-ce que l’éthique”, in: *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, 1993, p.389; HADOT, P. “De Socrate à Foucault”, in: *Philosophie comme manière de vivre*, 2001a, p.217; HADOT, P. “La Philosophie comme éducation des adultes”, in: LAUGIER, S (Org.). *La voix et la vertu : variétés du perfectionisme moral*, 2010, pp.439-447.

<sup>123</sup> Para os estoicos, os animais são providos de impulsos perceptivos, os quais concernem à alma irracional. Os homens são providos de impulsos racionais, os quais nada mais são do que julgamentos práticos. Sendo assim, os homens que não aperfeiçoam a alma racional agem de acordo com impulsos que prescrevem o bem e o mal moral a coisas que, por si mesmas, são indiferentes, isto é, nem boas e nem más. Estes impulsos racionais estultos consistem nas paixões ou maus sentimentos (*pátheia*). O filósofo, aquele que se engaja no desenvolvimento da alma, deixa de ter paixões ou maus sentimentos e passa a ter impulsos racionais que estão de acordo com a natureza, nesse sentido, bons sentimentos (*eupátheia*). O prazer - quando decorre da crença de que algo indiferente por natureza, como a riqueza, é bom em si mesmo - é superficial e inconstante, ou seja, logo conduz à frustração ou ao tédio. No entanto, a alegria - que se segue da apropriada atribuição do bem à virtude moral - diz respeito a uma satisfação profunda e constante, ou seja, ela é a boa versão do prazer. Além disso, é provável que a diferença entre *prazer* (*hèdonè*) e *alegria* (*khára*) remonte à primeira fase do estoicismo, desenvolvida por Zenão e Crisipo, persistindo na segunda fase, a era de Panécio e Posidônio, e na terceira fase, representada pelos estoicos romanos, Sêneca, Musonio Rufus, Epicteto, Hierocles e Marco Aurélio. (BRENNAN, 2006, p.299)

<sup>124</sup> “Peço-te, Lucílio amigo, age da única maneira possível para obteres a felicidade: repele e despreza aqueles bens que só brilham por fora, que dependem das promessas de fulano ou das benesses de cicrano. Faz do verdadeiro bem o teu alvo, busca a alegria dentro de ti. Que significa ‘dentro de ti’? Significa que a felicidade se origina em ti mesmo, na melhor parte de ti mesmo.” (SÊNECA, 2004, Carta 23, p.85; SENECA, 1965, *Ep.*23, 6)

<sup>125</sup> “Se queres saber em que consiste e donde provém o verdadeiro bem, vou dizer-to: consiste na boa consciência, nos propósitos honestos, nas ações justas, no desprezo pelos bens fortuitos, no ritmo tranquilo e constante de uma vida que trilha um único caminho.” (SÊNECA, 2004, Carta 23, p.86; SENECA, 1965, *Ep.* 23,7)

<sup>126</sup> “És um animal racional. Qual é então o teu bem próprio? A perfeita razão.” (SÊNECA, Carta 124, p.704; SENECA, 1965, *Ep.*124, 23)

<sup>127</sup> “Na realidade a razão é comum aos deuses e aos homens; naqueles atingiu a perfeição, nestes é suscetível de a atingir.” (SÊNECA, 2004, Carta 92, p.470; SENECA, 1965, *Ep.*92, 27)

<sup>128</sup> “‘A melhor parte de si’ é, portanto, finalmente, um eu [soi] transcendente’.” (HADOT, trad. Flavio Fontenelle e Loraine Oliveira, 2014a, p.293)

Sêneca, descobrindo que ele tem em si uma razão, parte da Razão universal, interna a todos os homens e ao cosmos em si mesmo.

O exercício estoico visa, de fato, a ultrapassar o si, a pensar e a agir em união com a Razão universal.<sup>129</sup> Os três exercícios descritos por Marco Aurélio, na esteira de Epicteto<sup>130</sup>, são muito significativos no que diz respeito a isso: julgar de uma maneira objetiva de acordo com a razão interior<sup>131</sup>, agir de acordo com a razão que é comum a todos os homens<sup>132</sup>, aceitar o destino que nos é imposto pela razão cósmica.<sup>133</sup> Para os estoicos, há somente uma única razão e essa razão é o verdadeiro si do homem.<sup>134</sup>

Eu compreendo perfeitamente o motivo pelo qual Foucault suprimiu esses aspectos, os quais ele conhecia bem. Sua descrição das práticas de si (como, ademais, minha descrição dos exercícios espirituais) não concerne somente a um estudo histórico, mas quer implicitamente oferecer ao homem contemporâneo um modelo de vida (que Foucault chama de “estética da existência”). Ora, segundo uma tendência quase geral do

---

<sup>129</sup> “De fato, o exercício estoico visa a ultrapassar o eu [soi], a pensar e a agir em união com a razão universal.” (HADOT, trad. Flavio Fontenelle e Loraine Oliveira, 2014a, p.293)

<sup>130</sup> Sobre a influência de Epicteto no estoicismo de Marco Aurélio, Pierre Hadot explica que “há um tema altamente estruturado que integra logo no início algo que, pareceria, Epicteto é o único na tradição estoica, além de Marco Aurélio, a distinguir: as três atividades ou operações da alma. Há o desejo em acumular aquilo que é bom, o impulso a agir e o julgamento acerca do valor das coisas.” (HADOT, 2001b, p.83, tradução nossa)

<sup>131</sup> “Em todo lugar e continuamente depende de você aproveitar, em concordância com o divino, o acontecimento presente, conduzir-se de forma justa em relação aos homens presentes e dar atenção à impressão presente a fim de que algo incompreensível não se insinue a você.” [Πανταχοῦ καὶ διηλεκτῶς ἐπὶ σοὶ ἐστὶ καὶ τῇ παρουσίᾳ συμβάσει θεοσεβῶς εὐαρεστεῖν καὶ τοῖς παρούσιν ἀνθρώποις κατὰ δικαιοσύνην προσφέρεσθαι καὶ τῇ παρουσίᾳ φαντασίᾳ ἐμφιλοτεχνεῖν, ἵνα μὴ τι ἀκατάληπτον παρεισυρῇ] (MARCUS AURELIUS, 1930, Livro 7, 54, p.186, tradução nossa)

<sup>132</sup> “Faz-se suficiente ter um julgamento compreensivo no presente, agir em virtude da comunidade no presente e ter disposição para aproveitar no presente o acontecimento cuja causa é exterior.” [Ἀρκεῖ ἡ παρούσα ὑπόληψις καταληπτικὴ καὶ ἡ παρούσα πρᾶξις κοινωνικὴ καὶ ἡ παρούσα διάθεσις εὐαρεστικὴ πρὸς πᾶν τὸ παρὰ τὴν ἐκτὸς αἰτίαν συμβαῖνον] (MARCUS AURELIUS, 1930, Livro 9, 6, p.236)

<sup>133</sup> “Toda natureza se satisfaz por si mesma, ao seguir seu caminho; a natureza racional segue seu caminho quando não assente a impressões falsas ou duvidosas, quando se orienta somente por impulsos que visam ao bem comum, quando se atém somente aos desejos e aversões que dependem de nós, acatando tudo o que a natureza comum nos atribui. Pois, nossa natureza é parte da natureza comum, assim como a natureza da folha é parte da natureza da planta.” [Ἀρκεῖται πᾶσα φύσις ἑαυτῇ εὐοδόουσα, φύσις δὲ λογικὴ εὐοδεῖ ἐν μὲν φαντασίαις μῆτε ψευδεῖ μῆτε ἀδήλῳ συγκαταπιθεμένη, τὰς ὁρμὰς δὲ ἐπὶ τὰ κοινωνικὰ ἔργα μόνᾳ ἀπευθύνουσα, τὰς ὁρέξεις δὲ καὶ τὰς ἐκκλίσεις τῶν ἐφ' ἡμῖν μόνων περιποιουμένη, τὸ δὲ ὑπὸ τῆς κοινῆς φύσεως ἀπνευμόμενον πᾶν ἀσπαζομένη· μέρος γάρ αὐτῆς ἐστὶν ὡς ἡ τοῦ φύλλου φύσις τῆς τοῦ φυτοῦ φύσεως] (MARCUS AURELIUS, 1930 Livro 8, 7, p.202)

<sup>134</sup> “Para os estoicos, há apenas uma razão e essa razão é o verdadeiro eu [soi] do homem.” (HADOT, trad. Flavio Fontenelle e Loraine Oliveira, 2014a, p.293)

pensamento moderno, tendência talvez mais instintiva do que refletida, as noções de “Razão Universal” e de “natureza universal” não têm mais hodiernamente muito sentido. Era, portanto, útil colocá-las entre parênteses.

Para o momento, digamos, portanto, que parece difícil, de um ponto de vista histórico, admitir que a prática filosófica dos estoicos e dos platônicos tenha sido somente uma relação a si, uma cultura de si, um prazer obtido em si mesmo. O conteúdo psíquico desses exercícios me parece totalmente outro. O sentimento de pertença a um Todo me parece ser o elemento essencial: pertença ao Todo da comunidade humana, pertença ao Todo cósmico. Sêneca resume isso em quatro palavras: “*Toti se inserens mundo*” (“mergulhando na totalidade do mundo”).<sup>135</sup> Groethuysen, em sua admirável *Antropologia Filosófica* [Anthropologie philosophique], reconheceu muito bem esse traço fundamental.<sup>136</sup> Ora, uma tal perspectiva cósmica transforma de uma maneira radical o sentimento que se pode ter de si mesmo.

Curiosamente, Foucault fala pouco dos epicuristas. Isso é particularmente muito inesperado, pois em certo sentido a ética epicurista é uma ética sem norma, uma ética autônoma que não pode se fundar sobre a Natureza, produto do acaso, uma ética, portanto, que pareceria concordar perfeitamente com a mentalidade moderna. A razão desse silêncio se encontra talvez no fato de que é muito difícil integrar o hedonismo epicurista ao esquema geral do uso dos prazeres proposto por M. Foucault. Seja como for, também existem práticas espirituais para os epicuristas, por exemplo, o exame de consciência. Mas, como nós dissemos, estas práticas não se fundam sobre as normas da

---

<sup>135</sup> “Uma alma que contempla a verdade, que atribui valor às coisas de acordo com a natureza e não com a opinião comum, que *se insere na totalidade do universo (toti se inserens mundo)* e observa contemplativamente todos os seus movimentos, que dá igual atenção ao pensamento e à acção, uma alma grande e enérgica, invicta por igual na desventura e na felicidade e em caso algum se submetendo à fortuna, uma alma situada acima de todas as contingências e eventualidades, uma alma bela e equilibrada em doçura e energia, uma alma sã, íntegra, imperturbável, intrépida, uma alma que força alguma pode vergar, que circunstância alguma pode envaidecer ou deprimir – uma tal alma é a própria personificação da virtude.” (SÊNECA, 2004, Carta 66, p.238; SENECA, 1965, *Ep.66,6*)

<sup>136</sup> “O sábio vive com consciência do mundo. O mundo está sempre presente perante ele. Esta consciência do mundo determina sua conduta na vida. [...] Esta consciência do mundo é uma coisa própria ao sábio. Somente o sábio não cessa de ter o todo constantemente presente no espírito, não esquece jamais do mundo, pensa e age em relação ao cosmos. Esta consciência dá a sua vida firmeza e constância ao mesmo tempo. Pelo contrário, o homem que não é um sábio não tem consciência do mundo e não atinge uma concepção universal das coisas e da sua própria vida. [...] O sábio faz parte do mundo, ele é cósmico. Ele não se deixa afastar do mundo, não se deixa desprender da engrenagem do mundo. [...] O sábio contempla o mundo e se sente unido a ele. As dissonâncias criadas pela paixão já não existem mais para ele. [...] Vive em conformidade com a norma do mundo e permanece na normalidade universal. [...] A consciência que ele tem de seu caráter e a que ele tem do mundo encontram, nesse caso, uma unidade última.” (GROETHUYSEN, 2012, p.79, 80 e 81, tradução nossa)

Natureza e da Razão universal, visto que, para os epicuristas, a formação do mundo é somente o resultado do acaso. E, entretanto, aqui ainda, essa prática espiritual não pode se definir apenas como uma cultura de si, como uma simples relação de si a si, como um prazer que se encontraria em seu próprio eu. O epicurista não tem medo de confessar que necessita de algo para além de si mesmo para satisfazer seus desejos e encontrar seu prazer: a ele é necessário o alimento corporal, os prazeres do amor, mas também uma teoria física do universo para suprimir o medo dos deuses e da morte. A ele é necessário o convívio com os outros membros da escola epicurista para encontrar a felicidade na afeição mútua. Por fim, a ele é necessária a contemplação imaginativa da infinidade de universos no vazio infinito para experimentar isso que Lucrécio chama *divina voluptas et horror*.<sup>137</sup> Essa imersão do sábio epicurista no cosmos é bem expressa pelo discípulo de Epicuro, Metrodoro: “Recorda-te de que, ainda que sejas de natureza mortal e com um limite finito de vida, te debruçaste, mediante a investigação da natureza, no que é infinito e eterno, e contempleste o que é agora, será e sempre foi no tempo transcorrido.”<sup>138</sup> Há, no epicurismo, uma extraordinária inversão de perspectiva: precisamente porque a existência aparece ao epicurista como um puro acaso, inexoravelmente único, ele acolhe a vida como um tipo de milagre, como um dom gratuito e inesperado da Natureza e ele considera a existência como uma festa maravilhosa.

Eu tomarei agora outro exemplo para ilustrar a diferença de nossas interpretações acerca do “cuidado de si”. M. Foucault escreveu um interessante artigo intitulado “Escrita de si” que toma, ademais, como ponto de partida uma notável obra concernente ao valor terapêutico da escrita<sup>139</sup>, o qual eu havia estudado em meus

---

<sup>137</sup> “Logo que a tua doutrina [a de Epicuro], obra de um gênio divino, começa a proclamar a natureza das coisas, dispersam-se os terrores do ânimo, apartam-se as muralhas do mundo, e vejo como tudo se faz pelo espaço inteiro. Aparece o poder divino e as mansões tranquilas que nem os ventos abalam, nem as nuvens regam com suas chuvas, nem a branca neve, reunida pelo frio agudo, profana, caindo, e que um límpido céu sempre protege e que sempre riem na luz largamente difundida. Tudo lhes fornece a natureza, nada lhes toca em tempo alguma paz da alma. E, pelo contrário, jamais aparecem as regiões do Aqueronte, e a Terra não impede que se veja tudo o que, sob nossos pés, sucede nos espaços vazios; perante tudo isto me toma *divina volúpia e temeroso respeito* (*divina voluptas percipit atque horror*), pelo fato de a natureza, descoberta pelo teu gênio, assim se ter manifestado abertamente em completa nudez.” (LUCRÉCIO, 1973, Livro III, p.71; LVCRETI, 2001, *Liber Tertius*, 15-30, p.302)

<sup>138</sup> EPICURO, 1973, p.28.

<sup>139</sup> A notável obra mencionada por Pierre Hadot, e abordada por Foucault no artigo “A Escrita de si”, corresponde a *Vita Antonii* [ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΑΝΤΩΝΙΟΥ], de Atanásio de Alexandria. Esta obra consiste em uma carta na qual Atanásio relata a vida do monge Antônio a outros discípulos que

*Exercícios Espirituais*;<sup>140</sup> nessa obra, o célebre monge Antônio aconselhara seus discípulos a anotar por escrito as ações e os movimentos de suas almas, como se eles tivessem que torná-los conhecidos aos outros: “Que a escrita mantenha, então, o lugar do olho de outrem”, dizia Antônio.<sup>141</sup> Essa anedota leva M. Foucault a refletir sobre as formas que haviam tomado isso que ele designa como “escrita de si” na Antiguidade e, notavelmente, sobre o gênero literário dos *hypomnèmata*, o que se poderia chamar de “cadernos de notas” espirituais, onde se registram os pensamentos de outrem, os quais podem servir à própria edificação daquele que os escreve. Foucault define assim o propósito dos cadernos: consiste em “captar o já-dito”, em “reunir o que se pôde ouvir ou ler, isso por um fim que nada mais é do que a constituição de si”<sup>142</sup>. Em seguida, ele se pergunta: “Como ser colocado em presença de si mesmo através do auxílio de discursos antigos e provenientes de toda parte?”<sup>143</sup> E eis aqui sua resposta: “Esse exercício permitiria retornar ao passado: a contribuição dos *hypomnèmata* é um dos

---

pretendem se dedicar ao celibato. De acordo com Pedro Ipiranga Júnior: “escrever a vida e a conduta de Antônio, o eremita, assinala como sua finalidade, a princípio, fornecer uma narrativa paradigmática aos correspondentes, os quais querem ter um modelo de que possam fazer *mimesis* em sua prática ascética.” (IPIRANGA JÚNIOR, 2006, p.247)

<sup>140</sup> “Quando se aborda os comentários de Aristóteles e Platão redigidos pelos neoplatônicos, tem-se, de início, a impressão de que a redação dos neoplatônicos é conduzida unicamente por preocupações doutrinárias e exegéticas. Mas, por meio de um exame profundo, percebe-se que o método de exegese e seu conteúdo doutrinal correspondem, em cada comentário, a função de nível espiritual do público ao qual o comentário se direciona. (...) Isso não quer dizer que havia variação doutrinal de acordo com o comentador, mas que as necessidades dos discípulos eram diferentes.” (HADOT, 1993, p.69, tradução nossa)

<sup>141</sup> “Mas, para assegurar o não pecar, que se tenha também esta vigilância: cada um, *como se estivesse para revelar aos outros* (ὡς μέλλοντες ἀλλήλοις ἀπαγγέλλειν), assinalemos (σημειώμεθα) as ações e os movimentos da alma e os *grafemos* (γράφωμεν). E estejais seguros de que, certamente, envergonhando-se de se tornarem tais coisas conhecidas, cessaremos de pecar e, de toda forma, de ter no espírito algo de vil. Pois quem, ao pecar, quer ser visto? Quem, tendo pecado, não mente de preferência, querendo passar despercebido? Assim como, então, vendo uns aos outros, não nos entregaríamos à fornicação, assim também, se nós escrevermos, como se revelássemos aos outros o que pensamos e imaginamos, muito bem nos guardaremos dos pensamentos sujos, envergonhando-nos de serem conhecidos.” (ATANÁSIO in: IPIRANGA JÚNIOR, 2006, p.262; ATHANASIOS, 2000, 55, p.112)

<sup>142</sup> “Por mais pessoais que sejam, esses *hypomnèmata* não devem, entretanto, ser compreendidos como diários íntimos, ou como aquelas narrativas de experiência espiritual (tentações, lutas, derrotas e vitórias) que podem ser encontradas na literatura do cristianismo tardio. Eles não constituem uma ‘narrativa de si mesmo’; eles não têm por objetivo trazer à luz do dia os *arcana conscientiae* cuja confissão – oral ou escrita – tem valor purificador. O movimento que eles procuram efetuar é inverso a esse: não se trata de possuir o indizível, nem de revelar o indizível, nem de dizer o não dito, mas de captar, ao contrário, o já-dito; resumir o que se pôde ouvir ou ler, isso por um fim que nada mais é do que a constituição de si.” (FOUCAULT, 2001, p.1238, tradução nossa)

<sup>143</sup> FOUCAULT, 2001, p.1239.

meios pelos quais se afasta a alma da preocupação com o futuro para incliná-la à meditação do passado.”<sup>144</sup> Ele acredita detectar, tanto na moral epicurista quanto na moral estoica, a recusa de uma atitude de espírito voltada ao futuro e a tendência a atribuir um valor positivo à posse de um passado de que se pode desfrutar soberanamente e sem perturbação. Parece-me que há aqui um erro de interpretação. É verdade que os epicuristas, mas somente eles, consideram como uma das fontes principais do prazer a lembrança dos momentos agradáveis do passado, contudo, isso não tem nada a ver com a meditação do “já-dito” praticada nos *hypomnèmata*. No entanto, não deixa de ser verdadeiro, como eu mostrei em um artigo publicado na *Diogène* em 1986 (nº133), que estoicos e epicuristas concordam em uma atitude que consiste em liberar-se tanto da preocupação com o futuro quanto do peso do passado para se concentrar sobre o momento presente, seja para desfrutá-lo, seja para nele agir.<sup>145</sup> E, desse ponto de vista, nem os estoicos e nem mesmo os epicuristas atribuíram um valor positivo ao passado: a atitude filosófica fundamental consiste em viver o presente, em possuir o presente e não o passado. Que eles tenham, ademais, vinculado muita importância aos pensamentos formulados pelos seus predecessores, concerne à outra coisa. Porém, se os *hypomnèmata* incidem sobre o já-dito, não é sobre qualquer “já-dito”, que teria simplesmente o mérito de ser do passado, mas é porque se reconhece nesse já-dito (em geral, os dogmas dos fundadores da escola) isso que a própria razão diz no *presente*, é porque se reconhece, nesses dogmas de Epicuro ou Crisipo, um valor *sempre presente*, pois, precisamente, eles são a expressão mesma da razão. Dito de outro modo, ao escrever, ao anotar, não se faz seu um pensamento alheio, mas utilizam-se fórmulas que são consideradas bem feitas para atualizar, para tornar vivo, isso que já está presente no interior da razão daquele que escreve.

Esse exercício, segundo M. Foucault, se pretenderia voluntariamente eclético, e, portanto, implicaria uma escolha pessoal, o que explicaria assim a “constituição de

---

<sup>144</sup> FOUCAULT, 2001, p.1240.

<sup>145</sup> No artigo publicado em 1986, na revista *Diogène*, Hadot pretende explorar a antiga experiência do tempo que se exprime no *Fausto* de Goethe. De acordo com Hadot, *Fausto* faz eco aos seguintes motes: “‘Somente o presente é nossa felicidade’ e ‘Existir é um dever’”. Goethe falou em suas *Entretiens avec Falk* de certos seres que, por suas tendências inatas, são metade estoicos e metade epicuristas (...). Pode-se dizer que o próprio Goethe, no que concerne à maneira de viver o presente, era ele também ‘metade estoico e metade epicurista’. Ele desfrutava do momento presente como um epicurista e ele o desejava intensamente como um estoico.” (HADOT, 1986, p.75, tradução nossa)



si”.<sup>146</sup> “A escrita como exercício pessoal feito para si e por si é uma arte da verdade díspar ou mais precisamente uma maneira reflexiva de combinar a autoridade tradicional da coisa já dita com a singularidade da verdade que se afirma e a particularidade das circunstâncias que determinam seu uso.”<sup>147</sup> Mas, de fato, ao menos para os estoicos e para os epicuristas, não é no ecletismo que se dá a escolha pessoal.<sup>148</sup> O ecletismo é utilizado somente quando se trata de converter os iniciantes. Neste momento, todos os meios são bons. Assim, Foucault encontra um exemplo de ecletismo nas *Cartas* a Lucílio, nas quais Sêneca, o estoico, cita sentenças de Epicuro. Mas, trata-se de converter Lucílio, de fazer com que ele comece a praticar uma vida moral. Essa utilização de Epicuro aparece somente nas primeiras *Cartas* e desaparece rapidamente. De fato, a escolha pessoal se encontra, ao contrário, na adesão exclusiva a uma forma de vida precisa, estoicismo ou epicurismo, considerada conforme à razão. É somente na nova Academia, com Cícero, por exemplo, que a escolha pessoal se faz segundo o que a razão considera como provável a tal ou tal momento.<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup> “No entanto, embora permita contrariar a dispersão da *stultitia*, a escrita dos *hypomnēmata* é também (e assim deve permanecer) uma prática regrada e voluntária da disparidade. Ela é uma escolha de elementos heterogêneos.” (FOUCAULT, 2001, p.1240, tradução nossa)

<sup>147</sup> FOUCAULT, 2001, p.1240.

<sup>148</sup> Edson Passetti, em sua obra *Ética dos Amigos: invenções libertárias da vida*, cita Alicia Páez acerca do ecletismo filosófico no período romano: “Páez afirma que ‘a filosofia romana foi muito eclética: os romanos não aderiram a uma doutrina, tendiam a misturar fronteiras, a assimilar as diferenças. Não adotavam uma filosofia em sua totalidade, nem tampouco se interessavam pela coerência dos sistemas. O ecletismo característico da filosofia romana conformada desde os fins da república (todas as escolas da antiguidade, as socráticas maiores e menores, estavam representadas em Roma) responderia, segundo alguns intérpretes, ao caráter fundamentalmente prático desta filosofia: falta de espírito especulativo, interesse pelas questões cosmológicas, físicas, lógicas com o predomínio do interesse pelos motores da ação. Se falamos de ética e práticas sociais no caso dos estoicos, temos de assinalar que mesmo sendo a escola dominante no mundo romano-imperial, trata-se de um estoicismo modificado em relação ao antigo: pode-se dizer que é um *estoicismo eclético*. Sêneca, por exemplo, manifesta a influência de diversos autores, e por vezes parece admirar mais a Epicuro que os próprios estoicos gregos’.” (PASSETTI, 2003, p.51)

<sup>149</sup> “A Academia, com os sucessores de Arquesilau, Carneada e Filon de Larissa, evoluiu na direção do probabilismo. (...) Essa tendência filosófica teve grande influência sobre a filosofia moderna graças ao imenso sucesso, no Renascimento e nos tempos modernos, das obras filosóficas de Cícero. Põe-se em obra essa filosofia acadêmica que dá ao indivíduo a liberdade de escolher, em cada caso concreto, a atitude que ele julgue a melhor conforme as circunstâncias, mesmo que inspirada pelo estoicismo ou pelo epicurismo ou outra filosofia, sem impor-lhe *a priori* uma conduta a seguir, ditada por princípios anteriormente fixados.” (HADOT, 2011, p.207) Em Cícero encontramos a seguinte explicação sobre os *acadêmicos*: “os Acadêmicos sustentam que existem diferenças entre coisas desse tipo tal que algumas coisas parecem *prováveis* (*probabilis*) e outras o oposto.” (CÍCERO, in: Long & Sedley, 2009, 69I) O adjetivo “*probabilis*”, utilizado por Cícero, traduz o termo grego “*pithanós*”, o qual é bastante recorrente nas explicações de Diógenes Laércio acerca de Aristóteles e do estoicismo. O adjetivo “*pithanós*” significa *provável*, *plausível*, *crível* ou *persuasivo*.

Portanto não é, como pensa Foucault, escrevendo e relendo os pensamentos díspares que o indivíduo se forja uma identidade espiritual.<sup>150</sup> Primeiramente, nós vimos, estes pensamentos não são díspares, mas escolhidos por sua coerência. Em segundo lugar e, sobretudo, não se trata de se forjar uma identidade espiritual escrevendo, mas de se liberar de sua individualidade para se elevar à universalidade. Portanto, é inexato falar em “escrita de si”; não somente não se escreve si mesmo, como a escrita não constitui o si.<sup>151</sup> do mesmo modo que os outros exercícios espirituais, ela faz com que o eu mude de nível, ela o universaliza. O milagre desse exercício, praticado na solidão, é que ele permite aceder à universalidade da razão no tempo e no espaço. Para o monge Antônio, o valor terapêutico da escrita consiste precisamente neste poder universalizante. A escrita, diz Antônio, ocupa o lugar do olho do outro. Aquele que escreve se sente, de alguma maneira, olhado, ele não está mais sozinho, mas é parte da comunidade humana presente silenciosamente. Ao formular por escrito seus atos pessoais, se é tomado pela engrenagem da razão, da lógica, da universalidade. Objetiva-se aquilo que era confuso e subjetivo.

Em suma, o que Foucault chama de “práticas de si” de acordo com os estoicos, e também com os platônicos, corresponde bem, e isto é verdade, a um movimento de conversão em direção a si: libera-se da exterioridade, do apego passional aos objetos exteriores e aos prazeres que eles podem propiciar, observa-se a si mesmo para ver se se progrediu neste exercício, procura-se ser mestre de si mesmo, possuir a si mesmo, encontrar sua felicidade na liberdade e na independência interior. Eu estou de acordo com todos estes pontos. Contudo, penso que este movimento de interiorização é inseparavelmente solidário a outro movimento, no qual se eleva a um nível psíquico superior em que se encontra um outro tipo de exteriorização, uma outra relação ao exterior, uma nova maneira de estar-no-mundo e que consiste em tomar consciência de si como parte da Natureza, como parcela da Razão universal. Não se vive mais no

---

<sup>150</sup> “(...) a escrita transforma a coisa vista ou ouvida ‘em forças e sangue’ (*in vires, in sanguinem*). Ela se faz, no próprio escritor, um princípio de ação racional. Mas, inversamente, o escritor constitui sua própria identidade através dessa recollecção das coisas ditas.” (FOUCAULT, 2001, p.1241, tradução nossa)

<sup>151</sup> “não somente não se escreve si mesmo, como a escrita não constitui o eu [soi].” (HADOT, trad. Flavio Fontenelle e Loraine Oliveira, 2014a, p.297)

mundo humano convencional e habitual, mas no mundo da Natureza. Como eu já disse em outro momento, pratica-se, dessa maneira, a “física” como exercício espiritual.<sup>152</sup>

Identifica-se, assim, a um “outro”, que é a Natureza, a Razão Universal, presente em cada indivíduo. Há, no indivíduo, uma transformação radical das perspectivas, uma dimensão universalista e cósmica sobre a qual M. Foucault, parece-me, não insistiu suficientemente: a interiorização é ultrapassagem de si e universalização.<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> “Foucault centrou, sobretudo, sua ideia das práticas de si em uma certa atitude do indivíduo, que ele chamou de estética da existência e que consiste, definitivamente, em fazer com que sua existência seja bela. [...] Ao contrário, eu teria, sobretudo, tendência a ser menos inteiramente ‘ético’ e mais sensível a noção que eu estudei através da Antiguidade, desde o *Timeu* até o fim da Antiguidade, da física como exercício espiritual. Eu estou mais interessado no aspecto cósmico da filosofia – talvez em virtude das experiências particulares que eu havia tido, como aquela de um ‘sentimento oceânico’.” (HADOT, 1993, p.390-391, tradução nossa) Acerca da experiência do “sentimento oceânico”, Hadot relata: “eu fui invadido por uma angústia ao mesmo tempo terrificante e deliciosa, provocada pelo sentimento da presença do mundo, ou do Todo, e de mim nesse mundo. [...] Bem mais tarde, eu viria a descobrir que essa tomada de consciência de minha imersão no mundo, essa impressão de pertença ao Todo, corresponderia a isso que Romain Rolland chamou de ‘sentimento oceânico’.” (HADOT, 2001a, pp.23-24, tradução nossa)

<sup>153</sup> “(...) a interiorização é superação de si [dépassement de soi] e universalização.” (HADOT, trad. Flavio Fontenelle e Loraine Oliveira, 2014a, p.298) Com efeito, o substantivo “dépassement” pode ser traduzido por “superação”. Entretanto, decidimos traduzir a expressão “dépassement de soi” por “ultrapassagem de si” porque, desse modo, harmonizamos o substantivo “dépassement” com o verbo do qual ele é derivado, a saber, “dépasser”, traduzido em nossa versão por “ultrapassar”. Além disso, sabe-se que a noção “dépassement de soi” é extremamente relevante para a filosofia de Pierre Hadot, já que através dela Hadot interpreta a característica mais importante dos antigos exercícios espirituais, ou seja, a *grandeza d’alma* [megalopsuchia], prática que se vincula ao *exercício da morte*, o qual permite que a essencialidade da identificação entre o *logos* humano e o *logos* divino seja desvelada. (HADOT, 1993, pp.53-54) Concebemos, sendo assim, que o substantivo “ultrapassagem” é mais interessante para o contexto dos estudos de Pierre Hadot e também para o desenvolvimento do seu diálogo com Michel Foucault. A partir do conceito de “ultrapassagem”, torna-se possível visualizar a platônica relação entre o corpo e a alma no contexto da dedicação filosófica. Nesse caso, a *ultrapassagem* é psíquica e, diferentemente do que o termo “superação” poderia denotar, diz respeito a um árduo *movimento* da alma que se desenrola *agonicamente*. Os entraves entre o corpo e a alma no platonismo não concernem simplesmente a uma superação moral, mas também a uma mudança de estado físico e psíquico em vista do utópico deslocamento para um *outro mundo*. (GROS in: FOUCAULT, 2011d, pp.314-315) Nesse sentido, o prefixo “ultra” denotaria o movimento de transcendência que conduz à descoberta da natureza humana, tal como Hadot pretende significar a partir da expressão “dépassement de soi”. Ademais, talvez seja possível contrapor a concepção de Hadot acerca do “dépassement de soi” à forma pela qual Foucault concebe a atitude filosófica (*êthos* filosófico). De acordo com Michel Foucault, o *êthos* filosófico concerne a uma atitude limite capaz de desencadear o questionamento sobre os limites do saber, do poder e das estruturas do sujeito: “se a questão kantiana era a de saber quais limites o conhecimento deve renunciar a *transgredir* [franchir], parece-me que a questão crítica hodiernamente deve ser transformada em questão positiva: nisso que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte disto que é singular, contingente e relativa a restrições arbitrárias. Em suma, trata-se de transformar a crítica exercida na forma da limitação necessária em uma crítica prática exercida na forma da *transgressão possível* [franchissement possible].” (FOUCAULT, 2001, p.1393, tradução nossa) De modo geral, poderíamos afirmar que a *transgressão possível* se opõe a *ultrapassagem de si*, na medida em que consiste em um movimento imanente que não busca a dimensão utópica de um *outro mundo*, mas sim a transformação deste mundo e desta vida em algo novo, inusitado e, até então, *impossível*. O prefixo “trans”, diferentemente do prefixo “ultra”, expressaria o movimento imanente e heterotópico da vida daquele que pretende se relacionar criativamente com este mundo.

Todas as observações que eu acabo de desenvolver não se situam somente no quadro de uma análise histórica da filosofia antiga, elas visam igualmente à definição do modelo ético que o homem moderno pode descobrir na Antiguidade. E, precisamente, temo um pouco que, centrando exclusivamente sua interpretação sobre a cultura de si, sobre o cuidado de si, sobre a conversão a si e, de uma maneira geral, definindo seu modelo ético como uma estética da existência, M. Foucault proponha uma cultura de si puramente estética, isto é, eu temo uma nova forma de dandismo versão de fim do século 20.<sup>154</sup> Porém, isto deveria ser estudado com mais atenção do que eu posso fazê-lo. De minha parte, eu creio sem hesitação, e talvez ingenuamente, na possibilidade, para o homem moderno, de viver, não a sabedoria (os Antigos, em sua maioria, não acreditavam nessa possibilidade), mas um exercício, sempre frágil, da sabedoria na tripla forma que definia, nós o vimos, Marco Aurélio: esforço para praticar a objetividade do julgamento, esforço para viver segundo a justiça e ao serviço da comunidade humana, esforço para tomar consciência da nossa situação de parte no universo (exercendo-se a partir da experiência vivida do sujeito concreto, vivente e percipiente). Então, esse exercício da sabedoria será um esforço para se abrir ao universal.

Mais precisamente ainda, eu penso que o homem moderno pode praticar os exercícios filosóficos da Antiguidade, separando-os do discurso filosófico ou místico que os acompanhava. Pode-se seguramente justificar o mesmo exercício espiritual com discursos filosóficos extremamente diferentes, que são somente tentativas desajeitadas, que vêm posteriormente, de descrever e justificar experiências interiores cuja densidade existencial escapa, finalmente, a todo esforço de teorização e sistematização. Por

---

<sup>154</sup> Philippe Chevallier explica que Foucault se refere ao dandismo em dois momentos importantes, a saber, no curso *A Hermenêutica do Sujeito* (FOUCAULT, 2010, p.13 e 224) e no artigo *O que são as Luzes?* (FOUCAULT, 2001, pp.1387-1388). Ademais, seria imprescindível acrescentar, para além dos textos apontados por Chevallier, a referência que Foucault empreende a Baudelaire no curso *A Coragem da Verdade*, dedicado ao movimento cínico (FOUCAULT, 2011d, p.165). De acordo com Chevallier, é no artigo *O que são as Luzes?* “que pensa o historiador Pierre Hadot quando critica a estética da existência foucaultiana, que confundiria o cuidado de si antigo com uma nova forma de ‘dandismo’. [...] Hadot sentiu bem que havia aí um ponto crítico na obra de seu colega e amigo. O imbricamento dos temas dos quais Baudelaire é aqui a ocasião se revela efetivamente tão fascinante quanto perturbadora. [...] Este imbricamento de períodos e referências faz juntar audaciosamente a Antiguidade e a modernidade. Algo dura, perdura em certa atitude diante de si e diante do presente do qual Foucault traça repetidamente genealogias rápidas, através de seus cursos, artigos e entrevistas dos últimos anos: de Sêneca a Montaigne e Descartes (para a filosofia como exercício espiritual); depois para Kant, Hegel e Nietzsche (para o cuidado do presente); e enfim Stirner, Baudelaire, Schopenhauer (para o cuidado de si). Genealogias hesitantes, entretanto, pois a história foucaultiana marca no mesmo movimento as rupturas e as difíceis retomadas.” (CHEVALLIER, 2013, p.194 e 195)

exemplo, os estoicos e os epicuristas convidaram seus discípulos, por razões totalmente diferentes, a concentrar a sua atenção sobre o momento presente, liberando-se da preocupação com o futuro e do peso do passado. Mas aquele que pratica concretamente este exercício vê o universo com novos olhos, como se ele o visse pela primeira vez, ele descobre, no desfrute do presente puro, o mistério e o esplendor da existência; e, como falava Nietzsche, nós dizemos, então, sim “não somente a nós mesmos, mas a toda existência.”<sup>155</sup> Portanto, não é necessário acreditar na Natureza universal e na Razão universal dos estoicos para praticar estes exercícios, mas os praticando, vive-se concretamente segundo a razão (“se tudo acontece por acaso, não se deixe levar, você, ao acaso”, dizia Marco Aurélio<sup>156</sup>), acede-se concretamente à universalidade da perspectiva cósmica, à presença maravilhosa e misteriosa do universo.

---

<sup>155</sup> “A questão de se estamos contentes conosco não é absolutamente a primeira, mas sim a de se estamos contentes com alguma coisa em geral. Se dissermos sim em um único instante, então teremos dito sim não só a nós mesmos, mas à existência como um todo. Pois nada se sustenta por si, nem em nós mesmos, nem nas coisas: e se só por uma única vez nossa alma vibrou e soou de felicidade como uma corda de um instrumento, então todas as eternidades foram necessárias para condicionar esse único acontecer – e toda eternidade foi abençoada, libertada, justificada e assentida nesse único momento do nosso dizer sim.” (NIETZSCHE, 2011, §1032, p.496)

<sup>156</sup> “(...) somente ao animal racional é dada a possibilidade de se conformar voluntariamente aos eventos, ao passo que todos os demais são forçados a isso” [(...)καὶ ὅτι μόνῳ τῷ λογικῷ ζῷῳ δέδοται τὸ ἐκουσίως ἔπεσθαι τοῖς γινομένοις, τὸ δὲ ἔπεσθαι ψιλὸν πᾶσιν ἀναγκαῖον] (MARCUS AURELIUS, 1930, Livro 10, 28, p.280).

## Réflexions sur la notion de « culture de soi »<sup>157</sup>\*

\* Paru initialement dans *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, « Des Travaux », 1989, pp.261-270.

M. Foucault a évoqué, dans le préface de *L'Usage des plaisirs* et dans un chapitre du *Souci de soi [SS]*, mon article « Exercices spirituels », paru dans *l'Annuaire de la V<sup>e</sup> Section de l'École pratique des hautes études* pour l'année 1975-1976, et reproduit dans mon livre *Exercices spirituels et philosophie antique* qui, paru en 1981, vient d'être réédité en 1987. La description que j'y donnais de la philosophie antique comme art de vivre, comme style de vie, comme manière de vivre, l'effort que je faisais aussi, dans cette étude, pour expliquer pourquoi la philosophie moderne avait oublié cette tradition et était devenue presque exclusivement un discours théorique, l'idée que j'y esquissais, et que j'ai développée ensuite dans mon livre *Exercices spirituels*, idée selon laquelle le christianisme a repris à son compte certaines techniques d'exercices spirituels pratiqués dans l'Antiquité, tout cela a retenu, me semble-t-il, l'attention de M. Foucault.

Je voudrais présenter ici certaines remarques destinées à préciser, au-delà de cette rencontre, les différences d'interprétation, et finalement d'option philosophique, qui nous séparaient et qui auraient pu alimenter un dialogue que, malheureusement, la mort prématurée de M. Foucault a trop vite interrompu.

M. Foucault décrit avec précision, dans *Le Souci de soi*, ce qu'il appelle les « pratiques de soi », prônées par les philosophes stoïciens dans l'Antiquité : le soin de soi-même, qui ne peut d'ailleurs être réalisé que sous la direction d'un guide spirituel, l'attention au corps et à l'âme qu'implique ce souci de soi-même, les exercices d'abstinence, l'examen de conscience, le filtrage des représentations, finalement la conversion vers soi, la possession de soi. M. Foucault conçoit ces pratiques comme des « arts de l'existence », des « techniques de soi ». Et il est bien vrai que, dans l'Antiquité, on parlait à ce propos d'art de vivre. Mais il me semble que la description que M. Foucault donne de ce que j'avais nommé les « exercices spirituels », et qu'il

---

<sup>157</sup> HADOT, P. "Réflexions sur la notion de 'culture de soi'". In: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 1993, pp.323-332.

préfère appeler des « techniques de soi », est précisément beaucoup trop centrée sur le « soi », ou, du moins, sur une certaine conception du soi.

Notamment, Foucault présente l'éthique du monde gréco-romain comme une éthique du plaisir que l'on prend en soi-même (SS, p.83) : « À ce genre de plaisirs violents, incertains et provisoires, l'accès à soi est susceptible de substituer une forme de plaisir que, dans la sérénité et pour toujours, on prend en soi-même. » Et il cite, pour illustrer son propos, la lettre XXIII de Sénèque où il est question de la joie que l'on trouve en soi-même. Mais, en fait, je dois dire qu'il y a beaucoup d'inexactitude dans cette présentation des choses. Dans la lettre XXIII, Sénèque oppose en effet explicitement *voluptas* et *gaudium*, le plaisir et la joie, et on ne peut donc parler, comme le fait Foucault (p.83) à propos de la joie, d'une « autre forme du plaisir ». Il ne s'agit pas seulement d'une question de mots, bien que les stoïciens y aient attaché une grande importance et qu'ils aient soigneusement distingué entre *hèdonè* et *eupathéia*, précisément entre le plaisir et la joie (on retrouvera la distinction chez Plotin et chez Bergson, ce dernier liant joie et création). Non, il ne s'agit pas seulement d'une question de vocabulaire: si les stoïciens tiennent au mot *gaudium*, au mot « joie », c'est qu'ils refusent précisément d'introduire le principe de plaisir dans la vie morale. Le bonheur pour eux ne consiste pas dans le plaisir, mais dans la vertu elle-même, qui est à elle-même sa propre récompense. Bien avant Kant, les stoïciens ont voulu préserver jalousement la pureté d'intention de la conscience morale.

En second lieu et surtout, le stoïcien ne trouve pas sa joie dans son « moi », mais, dit Sénèque, « dans la meilleure partie de soi », dans le « bien véritable » (Sénèque, lettre XIII, 6), c'est-à-dire (XXIII, 7) « dans la conscience tournée vers le bien, dans les intentions qui n'ont d'autre objet que la vertu, les actions droites », c'est-à-dire dans ce que Sénèque appelle (CXXI V, 23) la raison parfaite, c'est-à-dire finalement dans la raison divine (XCII, 27), puisque, pour lui, la raison humaine n'est qu'une raison perfectible. La « meilleure partie » de soi, c'est donc finalement un soi transcendant. Sénèque ne trouve pas sa joie dans « Sénèque », mais en transcendant Sénèque, en découvrant qu'il a en lui une raison, partie de la Raison universelle, intérieur à tous les hommes et au cosmos lui-même.

L'exercice stoïcien vise en fait à dépasser le soi, à penser et à agir en union avec la Raison universelle. Les trois exercices décrits par Marc Aurèle (VII, 54 ; IX, 6 ;

VIII,7), à la suite d'Épîtète, sont à cet égard très significatifs: juger d'une manière objective en accord avec la raison intérieure, agir en accord avec la raison qui est commune à tous les hommes, accepter le destin qui nous est imposé par la raison cosmique. Pour les stoïciens, il n'y a là qu'une seule raison et c'est cette raison qui est le véritable soi de l'homme.

Je comprends bien le motif pour lequel Foucault a gommé ces aspects, qu'il connaissait bien. Sa description des pratiques de soi (comme, d'ailleurs, ma description des exercices spirituels) n'est pas seulement une étude historique, mais elle veut implicitement offrir à l'homme contemporain un modèle de vie (que Foucault appelle « esthétique de l'existence »). Or, selon une tendance à peu près générale de la pensée moderne, tendance peut-être plus instinctive que réfléchie, les notions de « Raison universelle » et de « nature universelle » n'ont maintenant plus beaucoup de sens. Il était donc utile de les mettre entre parenthèses.

Pour le moment, disons donc qu'il semble, d'un point de vue historique, difficile à admettre que la pratique philosophique des stoïciens et des platoniciens n'ait été qu'un rapport à soi, une culture de soi, un plaisir pris en soi-même. Le contenu psychique de ces exercices me semble tout autre. Le sentiment d'appartenance à un Tout me semble en être l'élément essentiel: appartenance au Tout de la communauté humaine, appartenance au Tout cosmique. Sénèque résume cela en quatre mots (lettre LXVI, 6): « *Toti se inserens mundo* » (« se plongeant dans la totalité du monde »). Groethuysen, dans son admirable *Anthropologie philosophique* (p.80), a bien reconnu ce trait fondamental. Or une telle perspective cosmique transforme d'une manière radicale le sentiment que l'on peut avoir de soi-même.

Curieusement, Foucault parle peu des épicuriens. Cela est d'autant plus inattendu qu'en un certain sens l'éthique épicurienne est une éthique sans norme, une éthique autonome, qui peut se fonder sur la Nature, produit du hasard, une éthique, donc, qui paraîtrait convenir parfaitement à la mentalité moderne. La raison de ce silence se trouve peut-être dans le fait qu'il est assez difficile d'intégrer l'hédonisme épicurien dans le schéma général de l'usage des plaisirs proposé par M. Foucault. Quoiqu'il en soit, il existe aussi des pratiques spirituelles chez les épicuriens, par exemple l'examen de conscience. Mais, nous l'avons dit, ces pratiques ne se fondent pas sur les normes de la Nature et de la Raison universelle, puisque, pour les épicuriens, la



formation du monde n'est que le résultat du hasard. Et, pourtant, ici encore, cette pratique spirituelle ne peut pas se définir seulement comme une culture de soi, comme un simple rapport de soi à soi, comme un plaisir que l'on trouverait en son propre moi. L'épicurien n'a pas peur d'avouer qu'il a besoin d'autre chose que lui-même pour satisfaire ses désirs et trouver son plaisir: il lui faut la nourriture corporelle, les plaisirs de l'amour, mais aussi une théorie physique de l'univers pour supprimer la crainte des dieux et de la mort. Il lui faut la fréquentation des autres membres de l'école épicurienne pour trouver la bonheur dans l'affection mutuelle. Il lui faut enfin la contemplation imaginative de l'infinité des univers dans le vide infini pour éprouver ce que Lucrèce appelle *divina voluptas et horror*. Cette immersion du sage épicurien dans le cosmos est bien exprimée par le disciple d'Épicure, Métrodore: « Souviens-toi que, né mortel, avec une vie limitée, tu t'es élevé par la pensée de la nature jusqu'à l'éternité et l'infinité des choses, et que tu as vu tout ce qui a été et tout ce qui sera. » Il y a, dans l'épicurisme, un extraordinaire renversement de perspective: c'est précisément parce que l'existence apparaît à l'épicurien comme une sorte de miracle, comme un don gratuit et inespéré de la Nature, et qu'il considère l'existence comme une fête merveilleuse.

Je prendrai maintenant un autre exemple pour illustrer la différence de nos interprétations du « souci de soi ». M. Foucault a écrit un intéressant article intitulé « Écriture de soi », qui prend d'ailleurs son point de départ dans un remarquable texte concernant la valeur thérapeutique de l'écriture, que j'avais étudié dans mes *Exercices spirituels* (p.69), et selon lequel le célèbre moine Antoine aurait conseillé à ses disciples de noter par écrit les actions et les mouvements de leur âme, comme s'il devait les faire connaître aux autres: « Que l'écriture tienne donc la place de l'œil d'autrui », disait Antoine. Cette anecdote amène M. Foucault à réfléchir sur les formes qu'avait prises ce qu'il appelle l'« écriture de soi » dans l'Antiquité et notamment le genre littéraire des *hypomnèmata*, ce que l'on pourrait appeler les « carnets de notes » spirituels, où l'on consigne des pensées d'autrui qui peuvent servir à la propre édification de celui qui les écrit. Foucault en définit ainsi le but (p.8): il s'agit de « capter le déjà-dit », de « rassembler ce qu'on a pu entendre ou lire, ceci pour une fin qui n'est rien de moins que la constitution de soi ». Il se demande alors: « Comment être mis en présence de soi-même par le secours de discours sans âge et venus d'un peu partout? » Et voici sa réponse: « Cet exercice permettrait de faire retour sur le passé: la contribution des

*hypomnèmata* est un des moyens par lesquels on détache l'âme du souci du futur pour l'infléchir vers la méditation du passé. » Il croit déceler, aussi bien dans la morale épicurienne que dans la morale stoïcienne, le refus d'une attitude d'esprit tournée vers l'avenir et la tendance à accorder une valeur positive à la possession d'un passé dont on peut jouir souverainement sans trouble. Il me semble qu'il y a ici une erreur d'interprétation. Il est vrai que les épicuriens, mais eux seuls, considéraient comme une des sources principales du plaisir le souvenir des moments agréables du passé, ce qui, d'ailleurs, n'a rien à voir avec la méditation du « déjà-dit » pratiquée dans les *hypomnèmata*. Mais il n'en reste pas moins, comme je l'ai montré dans un article paru dans *Diogène* en 1986 (n°133), que stoïciens et épicuriens s'accordent dans une attitude qui consiste à se libérer aussi bien du souci de l'avenir que du poids du passé pour se concentrer sur le moment présent, soit pour en jouir, soit pour y agir. Et, de ce point de vue, ni les stoïciens ni mêmes les épicuriens n'ont attribué une valeur positive au passé: l'attitude philosophique fondamentale consiste à vivre au présent, à posséder le présent et non le passé. Qu'ils aient, par ailleurs, attaché beaucoup d'importance aux pensées formulées par leurs prédécesseurs, c'est autre chose. Mais, si les *hypomnèmata* portent sur du déjà-dit, ce n'est pas sur n'importe quel « déjà-dit », qui aurait simplement le mérite d'être du passé, mais c'est parce que l'on reconnaît dans ce déjà-dit (en général, les dogmes des fondateurs de l'école) ce que la raison elle-même dit *au présent*, c'est parce que l'on reconnaît, dans ces dogmes d'Épicure ou de Chrysippe, une valeur *toujours présente*, parce que, précisément, ils sont l'expression même de la raison. Autrement dit, en écrivant, en notant, ce n'est pas une pensée étrangère que l'on fait sienne, mais on utilise des formules que l'on considère comme bien faites pour actualiser, pour rendre vivant, ce qui est déjà présent à l'intérieur de la raison de celui qui écrit.

Cette exercice, selon M. Foucault, se voudrait volontairement éclectique, et impliquerait donc un choix personnel, ce qui expliquerait ainsi la « constitution de soi ». « L'écriture comme exercice personnel fait par soi et pour soi est un art de la vérité disparate ou plus précisément une manière réfléchie de combiner l'autorité traditionnelle de la chose déjà dite avec la singularité de la vérité qui s'y affirme et la particularité des circonstances qui en déterminent l'usage. » Mais, en fait, au moins pour les stoïciens et les épicuriens, ce n'est pas dans l'éclectisme que se situe le choix personnel. L'éclectisme est utilisé seulement lorsqu'il s'agit de convertir les débutants.

À ce moment-là, tous les moyens sont bons. Ainsi Foucault trouve un exemple d'éclectisme dans les *Lettres* de Lucilius, dans lesquelles Sénèque le stoïcien cite des sentences d'Épicure. Mais il s'agit de convertir Lucilius, de commencer à lui faire pratiquer une vie morale. Cet usage d'Épicure n'apparaît que dans les premières *Lettres* et disparaît rapidement. En fait, le choix personnel se situe au contraire dans l'adhésion exclusive à une forme de vie précise, stoïcisme ou épicurisme, que l'on considère comme conforme à la raison. Ce n'est que dans la nouvelle Académie, chez Cicéron par exemple, que le choix personnel se fait selon ce que la raison considère comme vraisemblable à tel ou tel moment.

Ce n'est donc pas, comme le pense Foucault (pp. 11-13), en écrivant et en relisant des pensées disparates que l'individu se forge une identité spirituelle. Premièrement, nous l'avons vu, ces pensées ne sont pas disparates, mais choisies pour leur cohérence. En second lieu et surtout, il ne s'agit pas de forger une identité spirituelle en écrivant, mais de se libérer de son individualité, pour s'élever à l'universalité. Il est donc inexact de parler d'« écriture de soi » ; non seulement on ne s'écrit pas soi-même, mais l'écriture ne constitue pas le soi: comme les autres exercices spirituels, elle fait changer le moi de niveau, elle l'universalise. Le miracle de cet exercice, pratiqué dans la solitude, c'est qu'il permet d'accéder à l'universalité de la raison dans le temps et dans l'espace. Pour le moine Antoine, la valeur thérapeutique de l'écriture consiste précisément dans ce pouvoir universalisant. L'écriture, dit Antoine, tient la place de l'œil d'autrui. Celui qui écrit se sent, en quelque sorte, regardé, il n'est plus seul, mais partie de la communauté humaine présente silencieusement. En formulant par écrit ses actes personnels, on est pris dans l'engrenage de la raison, de la logique, de l'universalité. On objective ce qui était confus et subjectif.

Résumon-nous. Ce que Foucault appelle les « pratiques de soi » chez les stoïciens, et aussi chez les platoniciens, correspond bien, cela est vrai, à un mouvement de conversion vers soi: on se libère de l'extériorité, de l'attachement passionnel aux objets extérieurs et aux plaisirs qu'ils peuvent procurer, on s'observe soi-même, pour voir si l'on a progressé dans cet exercice, on cherche à être maître de soi, à se posséder soi-même, à trouver son bonheur dans la liberté et l'indépendance intérieure. Je suis en accord avec tous ces points. Mais je pense que ce mouvement d'intériorisation est inséparablement solidaire d'un autre mouvement, où l'on s'élève à un niveau psychique supérieur dans lequel on retrouve un autre type d'extériorisation, une autre relation à

l'extérieur, une nouvelle manière d'être-au-monde et qui consiste à prendre conscience de soi comme partie de la Nature, comme parcelle de la Raison universelle. On ne vit plus dans le monde humain conventionnel et habituel, mais dans le monde de la Nature. Comme je l'ai dit ailleurs, on pratique alors la « physique » comme exercice spirituel.

On s'identifie ainsi à un « autre », qui est la Nature, la Raison universelle, présente dans chaque individu. Il y a là une transformation radicale des perspectives, une dimension universaliste et cosmique, sur laquelle M. Foucault, me semble-t-il, n'a pas suffisamment insisté; l'intériorisation est dépassement de soi et universalisation.

Toutes les remarques que je viens de développer ne se situent pas seulement dans le cadre d'une analyse historique de la philosophie antique, elles visent également la définition du modèle éthique que l'homme moderne peut découvrir dans l'Antiquité. Et, précisément, je crains un peu qu'en centrant trop exclusivement son interprétation sur la culture de soi, sur le souci de soi, sur la conversion vers soi, et, d'une manière générale, en définissant son modèle éthique comme une esthétique de l'existence, M. Foucault ne propose une culture du soi trop purement esthétique, c'est-à-dire, je le crains, une nouvelle forme de dandysme, version fin du XX<sup>e</sup> siècle. Mais cela devrait être étudié plus attentivement que je ne puis le faire. Pour ma part, je crois fermement, naïvement peut-être, à la possibilité, pour l'homme moderne, de vivre, non pas la sagesse (les Anciens, pour la plupart, ne croyaient pas à cette possibilité), mais un exercice, toujours fragile, de la sagesse, sous la triple forme que définissait, nous l'avons vu, Marc Aurèle: effort pour prendre conscience de notre situation de partie dans l'univers (s'exerçant à partir de l'expérience vécue du sujet concret, vivant et percevant). Cet exercice de la sagesse sera donc un effort pour s'ouvrir à l'universel.

Plus précisément encore, je pense que l'homme moderne peut pratiquer les exercices philosophiques de l'Antiquité, tout en les séparant du discours philosophique ou mythique qui les accompagnait. On peut en effet justifier le même exercice spirituel avec des discours philosophiques extrêmement différents, qui ne sont que des tentatives malhabiles, qui viennent après coup, pour décrire et justifier des expériences intérieures dont la densité existentielle échappe finalement à tout effort de théorisation et de systématisation. Par exemple, les stoïciens et les épicuriens ont invité leurs disciples, pour des raisons totalement différentes, à concentrer leur attention sur le moment présent en se libérant du souci du futur et du poids du passé. Mais celui qui pratique

concrètement cet exercice voit l'univers avec des yeux nouveaux, comme s'il le voyait pour la première fois, il découvre, dans la jouissance du présent pur, le mystère et la splendeur de l'existence; et, comme le disait Nietzsche, nous disons alors oui « non seulement à nous-mêmes, mais à toute existence ». Il n'est donc pas nécessaire de croire à la Nature et à la Raison universelles des stoïciens pour pratiquer ces exercices, mais, en les pratiquant, on vit concrètement selon la raison (« si tout va au hasard, ne va pas, toi, au hasard », disait Marc Aurèle [X, 28, 3]), on accède concrètement à l'universalité de la perspective cosmique, à la présence merveilleuse et mystérieuse de l'univers.

### Bibliographie

BERGSON, J. *L'Énergie Spirituelle*. 14.ed. Paris: PUF, 1930, p.24.

FOUCAULT, M. « L'Écriture de soi ». *Corps Écrit*, n°5, 1983, p.3-23.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la Sexualité*. Paris: Gallimard, 1952. t. II, "L'Usage des Plaisirs"; t. III, "Le Souci de Soi".

Groethuysen, B. *Anthropologie Philosophique*. Paris: Gallimard, 1952.

HADOT, I. « Épicure et l'Enseignement Philosophique Hellénistique et Romain », *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de l'Association Guillaume Budé*. Paris: Belles Lettres, 1970, p.35.

\_\_\_\_\_. *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. Berlin, 1969.

HADOT, P. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. 2.ed. Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1987.

\_\_\_\_\_. « Le Present Seul est Notre Bonheur. La Valeur de l'Instant Present chez Goethe et dans la Philosophie Antique ». *Diogenes*, Paris, n°133, 1986, p.58-81.

SCHIMID, W. *Die Geburt des Philopohie im Garten der Lüste*, Francfort-sur-le-Main, Athenäum, 1987.

## Referências Bibliográficas

### Autores Antigos

AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

ATHANASIOS, O MEGAS. *Bios kai Politeía Antoníou Tou Megálou*. IN: O MEGAS ANTONIOS. *Bios kai Politeía upò M. Athanasiou, Diegéseis, Apophthégmata kai Epistolai ek diaphorôn asketikôn Syllógon, Parainéseis es tês Philokalías ton Ierôn Neptikôn. Metéphrasis, Skhólia kai Paraterései upò Theo. D. Sakelariou*. Thessalonike: Ekdotikòs Oíkos Bas.Regopóulou, 2000.

ATHANASE. *Vie d'Antoine*. Saint-Léger Éditions, 2014.

CÍCERO, M.T. *Dos Deveres*. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

EPICURO. “Antologia de textos”. In: *Os Pensadores V*. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Máximas Principais*. Tradução de João Quartim de Moraes. Campinas, *Cadernos de Tradução*, nº13, 2006.

EPICTETUS. *Discourses and Selected Writings*. Tradução de Robert Dobbin. London: Penguin, 2008.

EPICTETO. *O Encheirídion de Epicteto*. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.

EPICTETO. *O Encheiridion de Epicteto*. Tradução de Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Paulo: Annablume, 2014.

ÉPITÈTE. *Manuel d'Épictète*. Tradução de Pierre Hadot. Paris: Livre de Poche, 2000.

GARCÍA, J.A.M. *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*. Madrid: Ediciones Akal, 2008. 2v.

LONG, A.A; SEDLEY, D.N. *The Hellenistic Philosophers: greek and latin texts with notes and bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 2v.

LUCRÉCIO. “Da Natureza”. In: *Os Pensadores V*. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LUCREVTI. *DE RERVM NATVRA*. Editado por Cyril Bailey. Oxford: Oxford University Press, 2001.

MARCO AURÉLIO. “Meditações”. In: *Os Pensadores*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1973.

MARCUS AURELIUS. *The Meditations of Marcus Aurelius*. Tradução de C.R. Haines. Cambridge: Harvard University Press, 1930.

SÉNECA. *Cartas a Lucílio*. Tradução de J.A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.

SENECA. *Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*. Editado por L.D. Reynolds. Oxford: Oxford University Press, 1965.

HIEROCLES. *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*. Traduzido por David Kosntan. Boston: Brill, 2009.

HADOT, I; HADOT, P. *Apprendre à philosopher dans l’Antiquité: L’enseignement du « Manuel d’Épîtète » et son commentaire néoplatonicien*. Paris: Livre de Poche, 2004.

LAÉRCIO, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LAERCIO, D. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Tradução de Luis-Andrés Bredlow. Madrid: Lucina, 2010.

PLATÃO. *Diálogos: Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2007.

\_\_\_\_\_. *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PAQUET, L. *Les Cyniques grecs: Fragments et témoignages*. Paris: Le Livre de Poche, 2012.

PLUTARCO. *Como distinguir o amigo do bajulador*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

SCHUHL, P-M. *Les Stoïciens*. Tradução de Émile Bréhier. Paris: Gallimard, 1962, 2v.

## **Autores Modernos**

### **Obras de Michel Foucault**

CHOMSKY, N; FOUCAULT, M. *Natureza Humana: Justiça vs. Poder – O debate entre Chomsky e Foucault*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *L'Héméneutique du Sujet*. Paris: Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. *A Coragem da Verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011d.

\_\_\_\_\_. *A História da Sexualidade 1: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 2011a.

\_\_\_\_\_. *A História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2012.

\_\_\_\_\_. *A História da Sexualidade 3: O cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2011b.

\_\_\_\_\_. *Ceci n'est pas une pipe*. Paris: Fata Morgana, 1973.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. *Do Governo dos Vivos*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Histoire de la Sexualité 3: Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.

\_\_\_\_\_. “La peinture de Manet”. In: SAISON, M (Dir.). *La peinture de Manet. Suivi de Michel Foucault, un regard*. Paris: Seuil, 2004. pp. 21-47.

\_\_\_\_\_. “La peinture photogénique”. In: \_\_\_\_\_. *Dits et écrits I. 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 707-715.



- \_\_\_\_\_. *L'origine de l'Herméneutique de soi*. Paris: Vrin, 2013a.
- \_\_\_\_\_. “Nietzsche, A Genealogia e A História”. In: MACHADO, R (Org.). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015, pp.55-86.
- \_\_\_\_\_. *O Corpo utópico; As Heterotopias*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013.
- \_\_\_\_\_. *O Governo de Si e dos Outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011c.
- \_\_\_\_\_. “¿Qué es la crítica?”, in: *Daímon: Revista de Filosofia*. Tradução de Javier de la Higuera, 1995, pp.5-25
- \_\_\_\_\_. *Segurança, Território e População*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

### **Obras de Pierre Hadot**

- HADOT, P. *Elogio da Filosofia Antiga*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012b.
- \_\_\_\_\_. *Elogio de Sócrates*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012a.
- \_\_\_\_\_. *Études de Philosophie Ancienne*. Paris: Les Belles Letres, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Paris: Albin Michel, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014a.
- \_\_\_\_\_. “La Philosophie comme éducation des adultes”. In: LAUGIER, S (Org.). *La voix et la vertu: Variétés du perfectionnisme moral*. Paris : Presses Universitaires de France, 2010, pp. 439-447.
- \_\_\_\_\_. *La Philosophie comme manière de vivre: entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris: Albin Michel, 2001a.

\_\_\_\_\_. “Le Présent seul est notre bonheur”. Paris, *Diogène*, Paris, n°133, 1986, pp.58-81.

\_\_\_\_\_. *Le Voile d’Isis*. Paris: Gallimard, 2004.

\_\_\_\_\_. *N’oublie pas de vivre: Goethe et la tradition des exercices spirituels*. Paris: Albin Michel, 2013.

\_\_\_\_\_. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. *The Inner Citadel: The meditations of Marcus Aurelius*. Tradução de Michael Chase. Cambridge: Harvard University Press, 2001b.

\_\_\_\_\_. *Wittgenstein e os limites da linguagem*. Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014b.

### **Obras de outros autores**

ADORNO, F.P. “A tarefa do intelectual: o modelo socrático”. In: GROS, F (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marciolino. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, pp. 39-62.

AVELINO, G.O. “Foucault e a anarqueologia dos saberes”. In: FOUCAULT, M. *O Governo dos vivos*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2011, pp.17-37.

BÉNATOUIL, T. Deux Usages du Stoïcisme : Deleuze, Foucault. In: GROS, F; LÉVY, C (Orgs.). *Foucault et la Philosophie Antique*. Paris: Éditions Kimé, 2003.

BAUDELAIRE, C. *O Pintor da Vida Moderna*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

BATAILLE, G. *O Erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

BERGSON, H. *A energia espiritual*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BLANCHOT, M. *La Communauté Inavouable*. Paris: Les Éditions Minuit, 2012.

\_\_\_\_\_. *L’Amitié*. Paris: Gallimard, 2010.

BRÉHIER, E. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Tradução de Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BRENNAN, T. *A Vida estoica: emoções, obrigações e destino*. Tradução de Marcelo Consentino. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. “Psicologia moral estoica”. In: INWOOD, B (Org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, pp.285-327.

CASANOVA, M. *Eternidade Frágil: Ensaio de temporalidade na arte*. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2013.

CASTELO BRANCO, G. “Anti-individualismo, vida artista: uma análise não-fascista de Michel Foucault”. In: RAGO, M; VEIGA-NETO, A (Orgs.). *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, pp.143-151.

CANDIOTTO, C. “Subjetividade e Verdade no último Foucault”. Marília, *Transformação*, vol. 31, nº1, 2008, pp.87-103.

CHAVES, E. “Corações a nu: coragem da verdade, arte moderna e cinismo em Baudelaire, segundo Foucault”. Rio de Janeiro, *Viso: Caderno de estética aplicada*, nº11, 2012. Disponível em: [www.revistaviso.com.br](http://www.revistaviso.com.br). Acesso em: 30 de Outubro de 2015.

CHEVALLIER, P. “O Baudelaire de Foucault: uma silhueta furtiva e paradoxal”. Florianópolis, *Anuário de Literatura da UFSC*. Tradução de Pedro de Souza, v.18, nº1, 2013, pp.190-197.

DAVIDSON, A.I. “Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought”. In: GUTTING, G (Ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp.123-149.

\_\_\_\_\_. “Foucault, le perfectionnisme et la tradition des exercices spirituels”. In: LAUGIER, S (Org.). *La voix et la vertu : variétés du perfectionnisme moral*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010, pp. 449-467.

\_\_\_\_\_. “Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: an introduction to Pierre Hadot”. Chicago, *Critical Inquiry*, vol.16, nº3, 1990, pp.475-482.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DUARTE, A. *Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DURAS, M. *La Maladie de la Mort*. Paris: Les Éditions Minuit, 2010.

ENGBERG-PEDERSEN, T. *The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*. Denmark: Aarhus University Press, 1990.

FERNANDES, S. “Foucault: A experiência da amizade”. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M; VEIGA-NETO, A; SOUZA FILHO, A (Orgs.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, pp. 377-391.

FREDE, D. “Determinismo estoico”. In: INWOOD, B (Org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, pp.199-227.

FLYNN, T. “Philosophy as a way of life”, London, *Philosophy and Social Criticism*, vol.31, nº5-6, 2005, pp.608-622.

GOULET-CAZÉ, M.O; BRANHAM, B. *Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

GROS, F. “O cuidado de si em Michel Foucault”. In: RAGO, M; VEIGA-NETO, A (Orgs.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, pp.127-138.

IERODIAKONOU, K. *Topics in Stoic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1998.

IPIRANGA JÚNIOR, P. *Imagens do outro como um si mesmo: drama e narrativa nos relatos biográficos de Luciano de Samósata e na “Vita Antonii” de Atanásio*. 2006. 321 f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada). Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2006.

IRRERA, O. “Pleasure and transcendence of the self: Notes on ‘a dialogue too soon interrupted’ between Michel Foucault and Pierre Hadot”. Boston, *Philosophy and Social Criticism*, 2010, pp. 995-1017.

KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de vista Cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento?’” In: *Textos Seletos*. Rio de Janeiro: Vozes, 1974, pp.100-117.

KONSTAN, D. *Friendship in the classical world*. Cambridge: Cambridge University Press.

LARIVÉE, A. “Un tournant dans l’histoire de la vérité? Le souci de soi antique”, Paris, *Critique – Leçons de Foucault*, nº660, 2002, pp. 335-353.

LONG, A.A. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. California: University of California Press, 1986.

LORENZINI, M.D. *La Politique des Conduites: pour une histoire du rapport entre subjectivation éthique et subjectivité politique*. 2014. 492f. Tese (Doutorado em Filosofia). Université Paris-Est Créteil, Créteil. 2014.

MUCHAIL, S.T. *Foucault, o mestre do cuidado: textos sobre a Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_. “Leitura dos antigos, reflexões do presente”. In: RAGO, M; VEIGA-NETO, A (Orgs.). *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, pp.349-361.

NANCY, J-L. *La communauté Désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1999.

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Gaia e a Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

ORTEGA, F. *Amizade e Estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

\_\_\_\_\_. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

PAIVA, A.C.S. “Amizade e modos de vida gay: por uma vida não-fascista”. In: ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M; VEIGA-NETO, A; SOUZA FILHO, A (Orgs.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, pp. 53-67.

PASSETTI, E. *Éticas dos Amigos*. São Paulo: Imaginário, 2003.

\_\_\_\_\_. “Heterotopia, anarquismo e pirataria”. In: RAGO, M; VEIGA-NETO, A (Orgs.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, pp.109-118.

PRADEAU, J-F. “O sujeito antigo de uma ética moderna”. In: GROS, F (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marciolino. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, pp. 131-153.

RAGO, M. “Dizer sim à existência”. In: RAGO, M; VEIGA-NETO, A (Orgs.). *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, pp.253-267.

RAGON, E. *Gramática Grega*. Tradução de Cecília Bartalotti. São Paulo: Odysseus. 2012.

SELLARS, J. *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. London: Bloomsbury, 2009.

SEDLEY, D. “A Escola, de Zenon a Ário Dídimo”. In: INWOOD, B (Org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, pp.7-34.

SCHOFIELD, M. “Ética estoica”. In: INWOOD, B (Org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, pp.259-284.

\_\_\_\_\_. *The Stoic Idea of the City*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

STIRNER, M. *Textos Dispersos*. Tradução de José Bragança de Miranda. Lisboa: Via Editora, 1979.

VEGETTI, M. “Foucault et les anciens”. Paris, *Critique – Michel Foucault: du monde entier*, n° 471-472, 1986, pp. 925-932.

VERNANT, J.P. “L’individu dans la cité”. In: \_\_\_\_\_. *L’individu, la mort, l’amour : soi-même et l’autre en Grèce ancienne*. Paris : Gallimard, 2011.

VEYNE, P. “Le dernier Foucault et sa morale”. Paris, *Critique – Michel Foucault: du monde entier*, n° 471-472, 1986, pp.933-941.